انتخابی توجہ دلچسپی یا غرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ غرض کا تعین خلقی طور پر ہوتا ہے، جس کو سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً یہ خلقی میلان ہی ہے کہ شکرا صرف چھوٹے چھوٹے پرندوں اور ان کی حرکات ہی سے دلچسپی رکھتا ہے، اور گائے گھوڑے یا پھولوں وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کرتا۔ یہ دلچسپی یا غرض جبلی تحریک پر مع اس کی نوائے تاثر و جذباتی ہیجان کے مشتمل ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تسویق بذات خود اس معنی میں طلب ہوتی ہے کہ اس کی ایک غایت ہوتی ہو جس کے حاصل کرنیکی حیوان خود کوشش کرتا ہو۔ اس کا انحصار توجہ کی متوقع حالت کی نوعیت اور شرائط پر ہے۔ یہ توجہ جس انتظار و جستجو کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اگر وہ آیندہ کے متعلق کسی ایسی واضح توقع کو ستلزم ہے، جو اسی طرح کے صرف سابقہ تجربہ سے ماخوذ ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ سابقہ تجربہ کے بغیر جبلی تشویق کلیتہً کورانہ ہو گی۔

لیکن ایسا فرض کرنے کی کوئی کافی وجہ نہیں ملتی۔ ممکن ہے کہ ذہن کی متوقع حالت محض واقعی صورت حال کے مزید نشو و نما کے انتظار پر مشتمل ہو جس میں اس نشو و نما کی مخصوص نوعیت کا کوئی تصور نہ داخل ہو۔ اس کے لئے صرف اس امر کا وقوف فرض کرنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالت تغیر پذیر ہے۔ یعنی یہ محض ہے نہیں بلکہ ہو رہی ہے۔ مستقبل کا ایسا خفیف ابتدائی خیال بالکلیہ غیر متعین نہیں ہوتا۔ یہ اس حد تک مخصوص و متعین ہے کہ ایک مخصوص صورت حال کے مزید نشو و نما سے تعلق رکھتا ہے) خصوصاً اس کے بعض منتخب اجزا سے) اور اس حد تک یہ مبہم ہوتا ہے کہ واقع ہونے والے تغیرات کی خاص نوعیت کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ اس میں اہم بات صرف یہ ہے کہ صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے جو طلب کو ممکن کر دینے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ حالت تغیر پذیر سمجھی جاتی ہے، تو ممکن ہے طبیعت اسکا اس طرح پر تغیر چاہے جس سے کہ محسوس تسویق کی تشفی ہو سکے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس طرح جبلی فعل اپنے اولین وقوع میں محض کورانہ یعنی نہیں بلکہ ایک ادنیٰ قسم کی طلب یا فعلی میلان ہوتا ہے، جو ایک ایسی غایت کی طرف راجع ہوتا ہے جو خود حیوان کے لئے واقعتاً غایت ہوتا ہے، نہ یہ کہ محض دوسروں

کو غایت معلوم ہوتا ہو۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ابتداءً حیوان کو اُن خاص وسائل کا کوئی تصور نہیں ہوتا جس سے کہ اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاصل ہونے کے بعد اس غایت کی مخصوص صورت کیا ہو گی۔ اس قسم کی متعین پیش بینی صرف نتائج کے تجربہ سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور جبلت حیوانی کی بہترین صورتوں میں یہ ضروری تجربات پہلے پہل ان حرکات سے حاصل ہو جاتے ہیں، جن کے لئے نظام عصبی کی موروثی ساخت موزوں ہوتی ہے۔ اس طرح قدرت حیوانات کو وہ لوازم پہلے ہی سے عطا کر دیتی ہے، جن سے ان کی تجربی تعلیم شروع ہوتی ہے۔

اب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں اضافی کامیابی و ناکامی کی اس جبلی فہم و تمیز کی توجیہ کچھ دشوار نہیں، جس کا اظہار کوئی حیوان اپنی کوششوں کو بدل بدل کر کرتا ہے۔ اس عام اصول کی یہاں ہمارے پاس صرف ایک مثال ہے کہ حصول غایات میں ذہن اس امر کو کہ وہ در حقیقت کیا چاہتا ہے اور کیا نہیں چاہتا، کم و بیش واقعی آزمائش و تجربہ سے سیکھتا ہے۔ جبلی تشویق اپنی تشفی کے لئے ایسے طرز عمل کی مقتضی ہوتی ہے، جو بتدریج خاص محسوس نتائج تک پہنچاتا ہے لیکن اس تدریجی عمل کے کسی حصہ کا یہ اثر بھی ہو سکتا ہے کہ خلقی غرض کی تشفی نہ ہو۔ ایسی حالت میں یہ محسوس اثر عدم تشفی کا مرکز بن جاتا ہے اور بار بار یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے بجائے کوئی اور نتیجہ حاصل ہو۔ مثلاً تنہا رہنے والی بھڑ جو اپنے سوراخ میں مکڑیوں کو شکار کر کے جمع کرتی ہے، اس کو اکثر ان مکڑیوں کو سوراخ سے گزار لینے میں وقت ہوتی ہے، جو بار بار اور مختلف طریقوں سے کوشش کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ ایک مثال میں ایسا دیکھا گیا کہ بھڑ اپنے سوراخ کے دروازہ سے تو مکڑی کو لے گئی ہے وہ مگر یہ اندر جا کر پھنس گئی۔ کچھ دیر تک تو یہ اس کو اُسی حالت میں اندر لے جانے کی کوشش کرتی رہی، مگر اس میں جب کامیابی نہ ہوئی تو وہ اس کو باہر نکال لائی، اور ٹانگوں کو بہت زور سے دبا کر پھر کوشش کی۔ تاہم ابھی یہ سوراخ میں جانے کے قابل نہ ہوئی مگر بالآخر اس کو پھر اور کھینچ کر وہ اندر لے جانے میں کامیاب ہو ہی گئی۔

۲۔ جبلت کی نفسی حیثیت	جبلی عمل در اصل عقلی شعور سے مشروط ہے۔ اب ہم کو اس سوال

پر غور کرنا ہے کہ یہ نفسی جز کس حد تک جبلت کا جز ہوتا ہے، اور کس حد تک یہ اظہار جبلت کی شرط ہے۔ اس میں شک نہیں کہ توجہ وجذبہ اور تجربہ سے سیکھنے کی عام قابلیت بذات خود جبلی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر ایسا دعوی کیا جائے تو لفظ "جبلت" سے اس کے سارے امتیازی معنی سلب ہو جائینگے۔ جبلت سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ خاص لذات کے اندر ایک خاص سلسلۂ حرکات چونکہ سابقہ تجربہ کے بغیر عمل میں آتا ہے اس لئے اس کو نظام عصبی کی خلقی ساخت سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ بعض صورتوں میں صحیح یا مناسب حرکات کی خود قابلیت کم وبیش بالکل خلقی ہوتی ہے۔ اور بعض میں یہ قابلیت کم وبیش گزشتہ حرکی عمل کے دوران میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن کسی مخصوص جزئی حالت میں جب ان کا ظہور ہوتا ہے، تو وہ جبلی ہی ہوتا ہے، کیونکہ بعینہ اس حالت کا پتہ سابقہ تجربات میں نہیں ملتا۔

یہی اصول نفسی احوال واعمال پر بھی صادق آتا ہے صادق آتا ہے۔ یعنی محض دلچسپی اور توجہ کی عام قابلیت جبلی نہیں ہوتی لیکن جہاں ہم کسی حیوان کو کسی ایسی خاص جزئی شے کے متعلق جذبات سے متہیج، یا اس کی طرف متوجہ پاتے ہیں، جس سے گزشتہ زمانہ میں اس کو کوئی نفع یا نقصان نہ پہنچا ہو اور نہ اس وقت پہنچ رہا ہو تو اس قسم کی دلچسپی وتوجہ کو صحیح معنی میں جبلی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ دیگر اشیاء کے بجائے صرف اس خاص شے کی موجودگی میں اس کا ظاہر ہونا محض خلقی رجحان ہی کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ بلی کا بچہ جب سامنے کی اور چیزوں کو چھوڑ کر اون کی دھاگے کے ہلتے ہوئے گولے سے دلچسپی لیتا ہے، یا جب کوئی جانور اپنے ایسے قدرتی دشمن کو دیکھ کر خوف یا غصہ کا اظہار کرتا ہے، جس کو پہلے کبھی نہ دیکھا ہو تو یہ جبلت ہی ہوتی ہے۔ بعض خلقی دلچسپیاں صرف خارجی ہی چیزوں سے نہیں بلکہ عضوی حسوں سے بھی مشروط ہوتی ہیں (مثلاً بھوک یا جنسی ہیجان)، اور جبتک یہ حسیں موجود نہیں ہوتیں ان کا اظہار نہیں ہوتا۔ چنانچہ پرندے صرف موسم بہار میں اپنے آشیانے بناتے ہیں، جب کہ ان پر جنسی احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

تجربہ سے سبق حاصل کرنے کی قابلیت کو بھی جبلی سمجھنا چاہیے، کیونکہ بعض تجربات سے سبق حاصل کرنا اور بعض سے نہ کرنا یہ خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہو سکتا ہے۔ بالعموم جن چیزوں میں حیوان کو جبلی دلچسپی ہوتی ہے ان کو یہ بہت سرعت وصحت

کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے۔ کتے اور بلیاں اپنی طبعی افعال مثلاً شکار کرنے اور لڑنے کو بہ نسبت اُن غیر طبعی کرشموں کے جن کی ان کو تماشے کی غرض سے مشق کرائی جاتی ہے، بہت زیادہ ترقی دے سکتے ہیں۔

اس امر کی اہمیت مختلف انواع حیوانات میں مختلف ہوتی ہے۔ جس قدر کہ انکا خلقی عمل شروع سے ان کے حالات زندگی کے زیادہ مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں مزید تغیر کی کم ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر کہ انکا خلقی عمل ان کے حالات زندگی کے کم مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اسمیں تغیر کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ بالعموم جتنا ہم حیوانی زندگی کے ادنیٰ مراتب کی طرف جاتے ہیں اتنا ہی تجربہ سے سیکھنے کا دائرہ تنگ ہوتا جاتا ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں اکتسابی عمل کا میدان وسیع ہوتا جاتا ہے۔ چنانچہ حشرات الارض تجربہ سے نسبتہً بہت ہی کم سیکھتے ہیں، کیونکہ انکی جبلی حرکات ان کی زندگی کے خاص حالات وضروریات کے پہلے ہی سے مطابق ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے کتوں اور بندروں کا جبلی عمل اپنی اصلی حالت میں ان کی احتیاجات کے پوری طرح مطابق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کو تجربی فعلیت سے بہت کچھ حاصل کرنا پڑتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مفید تجربات سے سبق حاصل کرنے کی جو قابلیت ان میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے خلقی مواہب کا نسبتہً زیادہ حصہ ہوتی ہے۔

اسمیں شک نہیں کہ بعض چیزوں میں تجربہ سے سبق آموزی کی خاص قابلیت ایک حد تک بندھے ہوئے خلقی اغراض کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی قوت ماسکہ کی ایک خاص صلاحیت کو مستلزم ہوتی ہے، جو جبلی افعال سے وابستہ خاص خاص تجربات کو محفوظ رکھتی ہے۔

۷۔ انسانی جبلت اس امر کا انحصار کہ انسان میں جبلت کس حد تک موجود ہے، لفظ "جبلت" کی تعریف پر ہے حیوانی افعال میں ہم ایسے مختلف خلقی اجزا کو معلوم کر چکے ہیں جو سب کی سب جبلی کردار کی ساخت میں داخل ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض کا وجود تو واضح طور پر ہوتا ہے اور بعض بالکل یا تقریباً بالکل مفقود ہوتے ہیں اس لئے یہ مسئلہ بحث طلب ہو جاتا ہے کہ کن اجزا کو ہم اصلی و حقیقی کہیں

اور کن کو غیر اصلی قرار دیں۔

حیوانات میں اکثر بطور مواہب جبلی کے ایسی مخصوص اور پیچیدہ حرکات کی قابلیت ہوتی ہے، جنکی انکو پہلے سے مشق نہیں ہوتی یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ بالعموم یہ حرکات اس طرح انجام پاتی ہیں کہ شروع ہی سے ان کا مفید ہونا کافی طور پر یقینی و متعین ہوتا ہے مثلاً ابابیل جب پہلے پہل اپنے آشیانہ سے اڑتی ہے، تو "اس کی یہ اُڑان ایسی ضرور ہوتی ہے جو اس کو گرنے سے محفوظ رکھتی، اور ہلاکت سے بچاتی ہے"۔ گوریا اور بعض دیگر پرندوں کی پہلی اُڑان تو اور بھی زیادہ مشاق پرندوں کی اُڑان کے مشابہ ہوتی ہے

اب اگر انسان کے جبلی مواہب کا اس قسم کے حرکی میلانات سے مقابلہ کیا جائے جو پہلے ہی درست ہوتے ہیں تو ایسے بہت ہی کم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے بچہ کو چلنا زیادہ تر کوشش و ناکامی کے ایک طویل عمل کے بعد آتا ہے۔ باقی اس کا جو جز اصلی ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے کہ جب بچہ کو اس طرح کھڑا کر کے چلانا چاہتے ہیں کہ اس کے پاؤں زمین سے لگے ہوں تو اس کی ٹانگیں یکے بعد دیگرے حرکت کرتی ہیں۔ اسی طرح بچہ کے منہ میں اگر کوئی شے رکھدی جائے تو اس کو کاٹنا کسی شے کا پکڑ کے اپنے منہ تک لیجانا گھٹنوں چلنا، بامعنی آوازیں نکالنا، جذبات کا رونے ہنسنے منہ بنانے وغیرہ سے ظاہر کرنا بھی خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر بس انھیں چند چیزوں پر ان حرکات کی فہرست تقریباً ختم ہو جاتی ہے جو انسان میں اس طرح تعین کے ساتھ خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں کہ شروع ہی سے ابابیل کی اڑان کی طرح اس کے لئے کار آمد ہو سکیں۔

بخلاف اس کے اگر ہم حرکات کی متعین صورت کو نہیں بلکہ محض ان خلقی رجحانات کو جبلت تصور کریں، جو خاص حالات میں، خاص طریق عمل کا باعث ہوتے ہیں، تو انسانی جبلت کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً بھاگنے اور چھپنے کی حرکات زیادہ تر اکتسابی ہوتی ہیں، مگر کسی ڈراونی شے کو دیکھ کر بھاگنے یا چھپنے کا رجحان تمام تر تجربہ ہی پر ہرگز مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ جس وقت سے بچہ دوڑنے کے قابل ہو جاتا ہے اسی وقت سے اس کا خوف بھاگنے اور چھپنے کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور بار ہا بڑی عمر کے لوگوں میں بھی، جو تاریک راتوں

سلہ لائڈ مارگن رسالۂ نفسیات برطانیہ صفحہ ۲۲۵

کے کسی عجیب وغریب شور یا بادلوں کی سخت گرج سے بستر میں اپنا مُنہ چھپا لیا کرتے ہیں، (جو کوئی معقول تحفظ نہیں ہوتا) ان میں بھی یہی میلان عمل کرتا ہے۔

پھر خاص حالات کے اندر متعین حرکات کے لئے جو اصلی رجحانات پائے جاتے ہیں اُن کو بھی ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کر دیں اور جہاں کہیں مخصوص خلقی دلچسپی و توجہ اور ایک چیز کے مقابلہ میں دوسری کے لئے تجربہ سے سبق آموزی کی قابلیت پائی جائے اس کو جبلت سے تعبیر کریں تو ظاہر ہے کہ انسان کے جبلی مواہب حیوانات سے کہیں زیادہ پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن کی ساری ترقی کی بنیاد اسی قسم کے خلقی رجحانات ہیں، جن کے بغیر ان کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔

مگر اس واقعہ پر دو باتوں کی وجہ سے پردہ پڑ جاتا ہے۔ اول تو انسان میں خلقی جزء اپنی اکتسابی ترقی کی بنا پر حیوانات کی بہ نسبت بہت زیادہ تبدیل و متغیر ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ انسان کے خلقی مواہب مختلف افراد میں بہت زیادہ مختلف ہوتے ہیں۔

پیدائشی دلچسپی اور تجربہ سے استفادہ کی سب سے زیادہ نمایاں مثالیں غیر معمولی ذہانت کے لوگ ہیں اور خصوصاً وہ جن کو ہم مجتہدانہ دل و دماغ والا کہتے ہیں "اگر موزارٹ تین سال کی عمر میں نہایت ہی ادنیٰ مشق کے بعد پیانو بجا لینے کے بجائے بغیر کسی قسم کی مشق کے کوئی راگ نکال لیتا"، تو یہ ویسی ہی جبلی قابلیت ہوتی، جیسی کہ چڑیا کے بچہ سے اس کی پہلی اڑان میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اتنی خفیف مشق سے پیانو بجا لینا بھی مخصوص خلقی قابلیت ہی پر مبنی تھا جس کو اگر ہم چاہیں تو جبلت کہہ سکتے ہیں۔ اپنے ذہن کے پیدائشی رجحان کی بنا پر، اس کو موسیقی کے ساتھ بے انتہا دلچسپی تھی اور وہ اسکو نہایت ہی غیر معمولی سرعت و صحت کے ساتھ تجربہ سے سیکھ سکتا تھا۔ یہی حال ریاضی میں نیوٹن کا تاریخ طبعی میں ڈارون کا اور نقاشی میں گیاٹو کا تھا۔ اسی قسم کی مخصوص صلاحیتیں عموماً معمولی اشخاص میں بھی ہوتی ہیں، اگرچہ مقابلۃً یہ بہت ہی ادنیٰ ہوتی ہیں۔ بعض لڑکوں کے لئے ریاضی پانی ہوتی ہے لیکن بعضوں کا یہ حال ہوتا ہے، کہ پہاڑوں سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔

اب اس قسم کے میلانات میں سے جو افراد کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ساری

نوع انسانی میں عام طور پر پائے جاتے ہیں، ہم پہلے ان کو لیتے ہیں جن کا عمل زیادہ تر بچپن کے زمانہ میں ہوتا ہے، اور جو ایسی قوتوں کے حصول میں معین ہوتے ہیں جو معمولاً تمام آدمیوں میں پائی جاتی ہیں۔ ہر معمولی بچہ کو فعلی تجربہ کے کم و بیش طویل عمل کے ذریعہ کھڑا ہونا، دوڑنا، چلنا، چڑھنا، پکڑنا، پھینکنا، اور اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی سی بامعنی آوازیں نکالنا وغیرہ سیکھنا پڑتا ہے، ان افعال کے لئے بچے ایسے خلقی رجحانات نہیں رکھتے جو شروع ہی سے متعین و صحیح حرکات کا باعث ہوں۔ البتہ جب ان افعال کے اکتساب کا زمانہ آتا ہے تو بچے ان سے خاص دلچسپی ظاہر کرنے لگتے ہیں جس کا پتہ ان کی مسلسل توجہ اور مختلف کوششوں سے چلتا ہے۔ اور تجربہ سے سیکھنے کی ان میں خاص صلاحیت و آمادگی نظر آتی ہے۔

باقی وہ خلقی رجحانات اور قابلیتیں جو بچپن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ باختلاف مراتب تمام انسانوں کی ذہنی زندگی میں پائی جاتی ہیں، ان کے متعلق اس امر کی ضرورت ہے کہ ذرا زیادہ دقتِ نظر سے تحقیق و تحلیل کی جائے۔ میگڈوگل نے ان کی مندرجہ ذیل فہرست دی ہے[1]۔ (۱) جبلی خوف، مثلاً تاریکی سنّاٹے اور بعض خاص اصوات و مناظر وغیرہ کی دہشت۔ بعض آدمی تو تمام عمر کتے کے بھونکنے سے ڈرتے رہتے ہیں۔ اور جب کبھی کوئی کتا ان کے پیچھے بھونکتا ہوا دوڑتا ہے تو اگرچہ انھیں کتے نے کبھی ایذا نہ پہنچائی ہو، اور اس کا بھی یقین ہو کہ اسوقت بھی کسی قسم کا گزند نہ پہنچیگا پھر بھی خوف کی ایک جھجک سی ضرور محسوس کرتے ہیں۔ (۲) جبلی کراہیت جس کے ساتھ ایک خاص قسم کا جذبۂ نفرت بھی ملا ہوتا ہے، مثلاً گجگجی چیزوں سے جو کراہیت ہوتی ہے۔ (۳) لڑاکا پن کی جبلت جس کے ساتھ غصہ کا ایک خاص جذبہ ہوتا ہے۔ اکثر چھوٹے بچے، بلا کسی سابقہ واقعہ یا مثال کو دیکھے ہوئے جو شخص ان کو غصہ دلا دیتا ہے اسکو کاٹ کھانے کو دوڑتے ہیں۔۔۔۔ جب بچہ بڑا ہو جاتا ہے۔! اور دفع مزاحمت کے ذرائع زیادہ شائستہ و پیچیدہ ہو جاتے ہیں اور جب تک آدمی بہت زیادہ برانگیختہ نہ ہو، یہ جبلت اپنے کو اس ان گڑھ طریقہ سے ظاہر نہیں کرتی، بلکہ قوت عمل میں زیادتی کا موجب ہوتی

[1] سوشل سائیکالوجی، باب ۳۔

ہے۔ (۴) فروتنی اور تحکم یا خود نمائی کی جبلتیں جن کے ساتھ انقیاد اور ترفع کے جذبات ہوتے ہیں۔ اس تحت میں تصنع، دکھاوا، انفعالِ شرم و خفت وغیرہ کے میلانات داخل ہیں جو کم سن بچوں اور سن رسیدہ اشخاص سب میں ہوتے ہیں۔ (۵) ماں باپ کی شفقت اور عام رحمدلی کی جبلت جس میں اُس غصّے و ناگواری کو شامل کیا جاسکتا ہے جو بچوں یا بیکس اور ناداں کی تکلیف یا ان پر ظلم و زیادتی دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ (۶) جنسی جبلت جس میں لمسی احساس اور نسوانی حیا و حجاب وغیرہ شامل ہے۔ (۷) گروہ بندی یا مل کر رہنے کی جبلت۔ جو بہ لحاظ اس کے بہت اہم ہے کہ ان پیچیدہ جذبات و عواطف کے لئے راستہ صاف کرتی ہے جو اجتماعی تعلقات سے وابستہ ہیں۔ اس جبلت کی اصل ہمجنسوں کے ساتھ کی جستجو اور اُن سے علٰحدگی کی وحشت و بے چینی، نیز گلہ یا گروہ کے خطرہ و ضرر کو اپنا خطرہ و ضرر سمجھنا، معلوم ہوتی ہے۔ (۸) جبلت حصول، جو ان پیچیدہ تسویقات و جذبات کا باعث ہوتی ہے جن کا تعلق قبضہ و ملک سے ہے۔ ابتدائی صورت میں یہ جبلت تسویق ذخیرہ اندوزی کے مماثل ہوتی ہے جو اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے مثلاً اعداد و شمار پر مبنی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے، کہ بہت کم بچے ایسے ہوتے ہیں جو کسی نہ کسی قسم کی ایسی چیزوں کا ذخیرہ بڑے ہونے تک نہ کرتے رہے ہوں جن کی عموماً کوئی خاص غایت نہیں ہوتی۔"

خلقی میلانات کی اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سب کم و بیش عام طور سے پائے جاتے ہیں، با ایں ہمہ ان میں سے بعض دوسروں کی نسبت بہت زیادہ عام ہیں۔ مثلاً جنسی جبلت۔ نیز تجربہ کے اثر سے قطع نظر کرنے پر بھی یہ مختلف افراد میں صورت و قوت دونوں لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً عاشق ہوجانا ایک جبلی شے ہے لیکن سب کا عشق شدت وغیرہ میں یکساں نہیں ہوتا اور نہ سب ایک ہی قسم کے اشخاص پر عاشق ہوتے ہیں۔

آخر میں ہم کو اس امر کا تصفیہ کرنا ہے کہ آیا لفظ جبلت کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے یا صرف ایسی حالتوں تک محدود رکھنا چاہیے جن میں ایک طلبی میلان کا خلقی طور پر کسی مناسب اور خاص قسم کی متعین حرکی فعلیت سے تعلق ہوتا ہے

دونوں پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جا سکتا ہے لیکن اس امر کا لحاظ کر کے کہ حال کے مستند علمائے نفسیات مثلاً پروفیسر جیمس اور میگڈوگل (جو اس موضوع کو حیاتیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی پہلو سے دیکھتے ہیں) پہلی ہی صورت کی طرف گئے ہیں، اور جو زبان کے عام استعمال کے بھی مطابق ہے۔ یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ وسیع تر معنی کو ترجیح دیجائے۔

(۲)

باب

عمل ادراک اور تجربہ

ا۔ عمل ادراک کا مقابلہ بہ منتقل سلاسل تصورات سے

جبلی افعال سے بحث کرتے وقت عمل ادراک کی عام نوعیت اوپر پوری طرح بیان کی جاچکی ہے۔ یہ عمل اس حد تک عقلی ہوتا ہے کہ اس میں توجہ، طلب غایات، کامیابی و ناکامی کی تمیز، تبدیل کوشش کے ساتھ استقلال اور تجربہ سے سیکھنا داخل ہوتا ہے لیکن خالص ادراکی عقل محض اس حرکی فعلیت کی رہنمائی و انضباط سے تعلق رکھتی ہے، جو کسی موجودہ صورتِ حال اور اس کے اکتسابی معنی سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی معنی ان ضمنی تصورات سے پیدا ہوتے ہیں جو واقعی حسوں سے غیر منفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ اس لئے ادراکی شعور کو، گذشتہ، آئندہ یا غیر موجود چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں ہوسکتا، بجز اس کے کہ یہ چیزیں موجودہ صورتِ حال سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہوں۔ طلب غایات میں یہ شعور ہمیشہ ایک موجودہ صورت حال سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف تدریج ایک ایک قدم آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے بالکل واقعی و خارجی حرکت کی سی حیثیت رکھتا ہے یعنی جس طرح مثلاً چلنے کی حرکت میں ہم درمیانی مقامات سے گزرے بغیر اپنے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں پہنچا سکتے، اسی طرح عمل ادراک میں ہمارا خیال حال کے درمیانی مدارج طے کئے بغیر مستقبل تک نہیں پہنچ سکتا۔

اس میں مستقبل کا جو کچھ لحاظ ہوتا ہے، وہ حال ہی کے نقطۂ نظر سے ہوتا ہے۔ یہ لحاظ دراصل توجہ کی انتظاری حالت میں متضمن ہوتا ہے، جس میں حال کو عارضی و تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے، یعنی صرف یہی نہیں سمجھا جاتا کہ کوئی شے ہے بلکہ ہونے والی ہے۔ سابقہ فعلیت کے نتائج کا تجربہ مستقبل کے اس لحاظ کو اور بھی مخصوص و متعین کر دیتا ہے، کیونکہ اس سے جو شے واقعتاً موجود ہے اس میں اکتسابی معنی کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

کسی جاندار کا شکار کرنے میں جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ بلی کے بچہ کے کھیل میں اس سے قبل ہی موجود ہوتی ہیں کہ واقعتاً اس نے کوئی شکار کیا ہو، بلکہ اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ نقل سے بھی اس کو ان حرکات کے سیکھنے کا موقع نہیں ملا ہوتا۔ بلی کا بچہ پہلے گھات لگانے کی صورت اختیار کرتا ہے، پھر اونی گیند وغیرہ جس شے سے کھیل رہا ہو اس کی طرف دبے پاؤں چپکے چپکے جاتا ہے، اس کے بعد دبک کر اچانک اپنے جھوٹ موٹ کے شکار پر جھپٹ پڑتا ہے، اس کو دانتوں اور پنجوں سے دباتا اور پریشان کرتا ہے اور آخر کار چھوڑ کر پھر اسی عمل کو دہراتا ہے۔ گھات میں بیٹھنا، دبے پاؤں قریب آنا، اور جھپٹنا وغیرہ متعدد حرکات ایک ہی فعلیت کے مختلف مدارج ہیں۔ یہی واقعی شکار کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال میں حیوان کا عمل تمامتر واقعی ارتسامات حس کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ترقی پذیر صورت حال کا ہر موجودہ قدم جسم و ذہن کو آئندہ قدم کے لئے تیار کر دیتا ہے ساری فعلیت خارجی حالات کے ایک ایسے سلسلہ سے متعلق ہوتی ہے، جو مزید ترقی کا موقع دیتا ہے۔ اب اگر ان خارجی مواقع سے موثر طور پر کام لینا ہے تو ظاہر ہے، کہ حیوان ان کے متعلق بالکل منفعل ہی نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اس کو ان مواقع کی تلاش میں رہنا چاہئے اور اپنے کو تیار رکھنا چاہئے کہ جب یہ پیش آئیں تو مناسب عمل کر سکے۔ لہٰذا ادراکی فعلیت کے ساتھ توجہ کا پایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ جن خارجی احوال و شرائط کا اس فعلیت کی ترقی سے تعلق ہوتا ہے، ان کی طرف توجہ برابر منعطف ہوتی رہتی ہے، تاکہ ان کو مفید مطلب بنایا جا سکے۔

اب دیکھو کہ توجہ فی الجملہ ہمیشہ متوقعانہ یا انتظاری حیثیت رکھتی ہے۔

جس حد تک کسی شے کے متعلق کافی مفید مطلب معلومات پہلے ہی سے موجود ہوں اس حد تک توجہ کا کام پورا ہو چکتا ہے۔ خیال کا رخ خواہ وہ ادراکی ہو یا تصوری طلب کے رخ کے مطابق ہوتا ہے۔ طلب اپنے مطلوب کی جانب ہمیشہ تشکیلی رہتی ہے۔ لہذا توجہ جو طلب ہی کی ایک صورت ہے، (جس نے اپنے کو وقوف میں محدود کر دیا ہے اور اس لئے وقوف کو اپنا رہنما بناتی ہے) لازماً حال کی تاریکی سے ہمیشہ مستقبل کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ توجہ کرنے کے معنی ہی منتظر متوقع و ہوشیار رہنے کے ہیں۔ کسی تاریک مقام سے گزرتے وقت جب ہم روشنی کو ساتھ لیتے ہیں تو اس کے استعمال سے ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں جا رہے ہیں نہ یہ کہ کہاں ہیں۔ یہ ہمارے آئندہ قدموں کی رہنمائی کرتی ہے نہ کہ اُن کی جو ہم پہلے ہی چل چکے ہیں۔ لہذا اگر ہم چاہیں تو استعارۃً یوں کہہ سکتے ہیں کہ توجہ وہ روشنی ہے جس کو طلب اپنا راستہ دیکھنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ البتہ صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ کوئی خارجی روشنی نہیں بلکہ طلب ہی کا وقوفی پہلو ہے۔ ادراکی فعلیت کے سلاسل، اپنے سارے دوران میں اس ذہنی انتظار یا توقع پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی خارجی علامت آلاتِ حس کا حصولِ ارتسامات کے لئے پہلے ہی سے تطابق اور جسم کی پہلے ہی سے یہ تیاری ہوتی ہے کہ موقع آتے ہی فوراً حسب ضرورت عمل کر سکے۔

اس قسم کا عملِ تطابق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان کا کم و بیش کامل طور پر جبلی مواہب سے تعین ہو سکتا ہے۔ لیکن اعلیٰ حیوانات اور خاص انسان میں ان کا بڑی حد تک تجربہ کے واسطہ سے اکتساب ہوتا ہے۔ اب جب تک کہ تصورات عاملہ خفی یا مضمر رہتے ہیں، جن سے معنی کا صرف ابتدائی اکتساب واجبا ہوتا ہے اور جو محض ابتدائی مرکبات پیدا کرتے ہیں تو اس سے عمل ادراک کی اساسی نوعیت متغیر نہیں ہوتی۔ خیال ہنوز براہ راست حس کی فعلیت اور اسی نقطۂ نظر تک محدود ہوتا ہے جس کا تعین اس کے لئے حاضر الوقت واقعی حسی تجربہ سے ہوتا ہے۔

ایک شخص جو دشوار گزار چٹان پر چڑھ رہا ہے، اس کی توجہ تمام تر چٹان

کے پکڑنے اور اس پر ہاتھ پاؤں جمانے میں مصروف ہوتی ہے۔ اس وقت
اس کی فعلیت زیادہ تر اُن عضلی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جن کی حسی اور اک رہنمائی
کر رہا ہے۔ اس قسم کے افعال جیسے کہ مثلاً سوئی میں تاگا ڈالنا ہے، یہ مستقل یا آزاد
تصورات کو وجوباً مستلزم نہیں ہوتے۔ توجہ تمام تر ہاتھ کی رہنمائی اور آنکھ کی مدد سے
اس کی حرکات کی دیکھ بھال میں مصروف ہوتی ہے۔ یہی تنے ہوئے رسے پر چلنے، بائیسکل
پر توازن کو قائم رکھنے (جہاں تک کہ اس میں توجہ درکار ہوتی ہے) اور دیگر جسمانی
کرتبوں میں بھی ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں اور اکات علٰحدہ علٰحدہ واقع نہیں ہوتے
بلکہ ان کی حیثیت ایسے سلسلوں کی ہوتی ہے، جن کے اندر ایک خاص وحدت
پائی جاتی ہے، جیسی کہ سلسلۂ تصورات یا سلسلۂ فکر میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کا ہر
سلسلہ ایک منفرد پیچیدہ اور اکی عمل ہوتا ہے۔ اس میں اور سلسلۂ تصورات
میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس کے اجزا کا تسلسل محض ذہنی احوال، مثلاً مسک و
ائتلاف ہی پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں ان حسی ارتسامات کو بھی دخل ہوتا ہے
جو خارجی حالات اور حرکی فعلیت کے مشترک اثر پر موقوف ہوتے ہیں۔ جہاں تک
کہ یہ حرکی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے فاعل کے تابع اور اس کے قابو میں ہوتا ہے
بخلاف اس کے مستقل بالذات یا آزاد وغیر پابند تصورات اس طرح
کسی خاص موقع سے متعلق جسمانی عمل کے پابند نہیں ہوتے، اور نہ اس حسی تجربہ کے
نقطۂ نظر تک محدود ہوتے ہیں، جو واقعتاً موجود ہے۔ جو خیال ذہنی تمثالات پر مبنی
واضح وجلی تصورات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، وہ حاضر کے حالات سے الگ
رہ کر ماضی و مستقبل اور غائب و ممکن کی ساری دنیا میں آزادی کے ساتھ بے روک
ٹوک پھر سکتا ہے۔ مثلاً ہم اس وقت جبکہ میز کے سامنے بیٹھے ہوئے ہیں اپنے
کو لندن میں بائیسکل پر سیر کرتا ہوا تصور کر سکتے ہیں، اور یہ بھی پہلے ہی سے متعین
کر سکتے ہیں کہ ہم کو کہاں کہاں جانا ہے اور وہاں کیا کیا دیکھنا اور کرنا ہے۔ حتیٰ کہ
ہم اپنے کو چاند تک میں موجود خیال کر سکتے ہیں، اور اُن ممکن واقعات کا تصور
کر سکتے ہیں جو وہاں پیش آئینگے۔

ماضی و مستقبل، غائب و ممکن تک پہنچا دینے کی اسی تصوری قوت کا ایک

نتیجہ یہ بھی ہے کہ طلب غایات میں ہم جسم کی تنگنائے تک محدود نہیں رہتے۔ قبل اس کے ہمارا جسم پُل تک پہنچے تصور اس کو عبور کر جا سکتا ہے۔ ہم کسی معاملہ میں آئندہ کی تحقیقات و ضروریات کو تصور اً پیش نظر رکھ کر پہلے ہی سے ایک مناسب راہ عمل مقرر کر سکتے ہیں۔ اور ایسا کرنے سے ہم موجودہ صورت حال سے قدم بقدم آگے بڑھنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم انتہا سے شروع کر کے ابتدا کی طرف لوٹ سکتے اور اس نقطہ تک پہنچ سکتے ہیں، جہاں سے کہ واقعی عمل شروع ہوگا۔ مثلاً اگر ہمارا مقصود "د" ہے جس کے حصول کے لئے ہم کو "ا"، "ب"، اور "ج" کے مدارج سے گزرنا ہے، تو یہ ممکن ہے کہ تصور میں ہم "د" سے شروع کر کے پہلے "ج" پر آئیں پھر "ب" پر اور پھر "ا" پر۔

عمل اوراک اور سلسلۂ تصورات میں ایک اور نہایت ہی اہم فرق یہ ہے کہ اوراک کی سطح پر واضح تعقلات نہیں ہوتے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جزئی واقعات یا امثلہ کے مقابلہ میں عموم و کلیت کا من حیث کلیت کوئی علم نہیں ہوتا۔ مثلاً نوع انسان یا فرس کا اس یا اُس خاص انسان یا فرس سے ممتاز و مستقل کوئی وقوف نہیں ہوتا۔ اس سے بھی کم اُن تجریدی معنی کا امتیاز ہوتا ہے، جو کہ مثلاً فطرت انسانی یا فطرتِ فرسی کے الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ کلی یا عام کا سرے سے کوئی وقوف ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پہچان یا شناخت جس شے کا نام ہے، اس کا مطلق وجود نہ ہوتا۔ حالانکہ ایک کتا دوسرے کتے یا ہڈی کو جب دیکھتا ہے تو پہچان لیتا ہے بلکہ تسلسل توجہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ کسی شے کو ہم اس کے مختلف احوال شعور میں وہی شے سمجھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ ابتدائی حالتوں میں شناخت کے لئے کلی و جزئی کے امتیاز کی ضرورت ہی نہیں۔ بلکہ صرف ایک مبہم و خفی سا وقوف کافی ہو جاتا ہے جس میں کلی کو کوئی جداگانہ معروض فکر نہیں سمجھا جاتا۔ چنانچہ جب صبح غسل کے وقت میں تولیہ اور اسفنج کو پہچان کر الگ الگ چیزوں کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں، تو اس وقت مجھ کو اُن کی صنف یا نوع کا خیال نہیں آتا یعنی اپنے خاص و جزئی

تولیہ یا اسفنج کے مقابلہ میں جس کا ادراک ہو رہا ہے میں کلی کا کوئی ایسا وقوف نہیں رکھتا جیسا کہ ان قضایا کی صورت میں ہوتا ہے، کہ "یہ ایک اسفنج ہے" یا "یہ ایک تولیہ ہے" یعنی اسفنجوں اور تولیوں کی عام نوعیت کا وقوف اس خاص جزئی اسفنج یا تولیہ ہی کے وقوف میں شامل ہوتا ہے، اور ذہنی طور پر اس سے ممتاز و علحدہ نہیں ہوتا۔ اسطرح جس حد تک کہ جزئی کے وقوف میں کلی شامل ہوتا ہے، اس حد تک گو کہ شناخت کا ایک یونہی سا ابتدائی حکم یا قضیہ موجود ہوتا ہے، تاہم یہ حکم ایسا نہیں ہوتا جس میں موضوع و محمول ذہن میں ایک دوسرے سے جدا موجود ہوں۔ اس سے بھی کم ادراکی صورت میں ایسے احکام ممکن ہوتے ہیں، جن میں ایک کلی حد موضوع ہو اور دوسری محمول، مثلاً یہ کہ اسفنج نرم ہوتا ہے۔ یا گھوڑا چوپایہ ہے۔

ادراکی سطح پر موازنہ کا وجود نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ یہ فرق اور مماثلت کے بس ایک مبہم وقوف تک محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ عام خصوصیات کا وقوف صرف تعقل میں ہوتا ہے، جبکہ توجہ اُن خاص امور پر مبذول کی جاسکتی ہے۔ جن میں مختلف چیزیں ایک دوسرے کے مماثل ہوتی ہیں۔

اسی طرح نقل و تقلید کی قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ محض ادراکی شعور کی حالت میں کسی دوسرے شخص کے فعل پر توجہ کرنے سے اسکے عمل کا میلان اسی صورت میں پیدا ہوتا ہے جب کہ اور حالات موافق ہوں۔ لیکن دانستہ یہ استنباطی نقل (جس میں کہ ا، ب کے عمل کی اس لئے تقلید کرتا ہے، کہ وہ پورے طور پر سمجھ چکا ہے کہ ب کے عمل سے ایسا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جس کو کہ میں اسوقت چاہتا ہوں) آزاد سلاسل تصورات اور کلیات کے من حیث کلیات تعقل ہی پر مبنی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک بچہ محض اس ادراکی عمل کی بنا پر چمچہ سے سینی کو بجانے لگے، کہ اس نے مجھ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔ اور پھر یہ اس کو اس لئے بجاتا رہے کہ اس میں لطف آرہا ہے۔ اب اگر کسی شخص کی خاص حالات کے اندر اسطرح نادانستہ نقل خوشگوار نتائج کا باعث ہو، تو اس شخص کی ان حالات میں نقل کا عام رجحان قوی ہو جاتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ عادت بن جائے لیکن بغیر مستقل یا آزاد سلسلۂ تصورات کے کوئی بچہ محض اس لئے کنجی لے کر الماری سے مٹھائی نکالنے کے لئے

نہیں جا سکتا ہے کہ اس نے مجھ کو پہلے ایسا کرتے دیکھا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ لی ہے، کہ مٹھائی حاصل کرنے کی خواہش اس طریقہ سے پوری ہو سکتی ہے۔

سب سے آخر یہ کہ ادراکی شعور میں امکانی شقوں کا کوئی ایسا امتیاز نہیں ہوتا کہ ان پر ذہن انفرادی طور پر ایک دوسرے سے علٰحدہ غور کر سکے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کتے کو جب شکار کی بو کے متعلق غلطی ہو تو وہ ذرا دیر کے لئے ٹھٹک جائے اور توجہ کی حالت میں ٹھیرا رہے تا آنکہ کوئی ایسی بات پیش آئے کہ دیگر سمتوں کو چھوڑ کر ایک سمت کا فیصلہ کر لے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں موجود کہ اس کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جس کی بنا پر گویا وہ اپنے دل میں یوں کہتا ہے، کہ اگر میں فلاں طرف مڑوں تو کیا ہوگا؟ اور اس کے بجائے اگر دوسری سمت کو اختیار کروں تو کیا ہوگا؟ کیونکہ ذہن کسی عمل کی مختلف صورتوں یا واقعات کے ممکن پہلوؤں پر صرف آزاد تصورات ہی کے ذریعہ فکر کر سکتا ہے۔

اس کے ساتھ ادراکی عمل کے تخلیقی یا تعمیری پہلو کی ایک نہایت اہم تحدید ضروری ہے۔ جس طرح ادراکی شعور امکانی شقوں پر غور نہیں کر سکتا اسی طرح یہ ان نسبتہً نئے امکانات کو بھی اپنے سامنے نہیں لا سکتا، جن کی سابقہ تجربہ میں کوئی مثال نہیں ہوتی یا جو سابقہ واقعات کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً سور اپنے کو پرندوں کی طرح اڑتا ہوا تصور نہیں کر سکتا، اور کتے کے متعلق ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اُس کو اِس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ گوشت کا ایک ٹکڑا اور کیوں نہ ملا۔ غرض ادراکی سطح پر کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا آگے چلکر ہم تصوری ساخت یا تعمیر کے نام سے ذکر کرینگے۔ اس میں شک نہیں کہ ادراکی عمل کا ایک تعمیری یا تخلیقی پہلو بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ بس حرکی فعلیت کے اس فہمیدہ تغیر ہی تک محدود ہوتا ہے، جو نسبتہً نئے حالات کے جواب میں واقع ہوتا ہے، اور جو کوشش کو بدل بدل کر برابر جاری رکھنے میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے۔

ہم نے آزاد و مستقل تصورات کے مقابلہ میں ادراکی عقل کے نقائص ہی کا زیادہ تر ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس میں دو فائدے بھی ہیں (۱)، جو شے کسی وقت واقعی طور پر جسطرح موجود ہوتی ہے اس کا وقوف ذہن کو صرف ادراک ہی کے ذریعہ سے

ہو سکتا ہے (۲) علاوہ ازیں اوراک پر مبنی حرکی فعلیت ہی کے ذریعہ، ہم اشیا پر عمل کر کے ان میں اپنے اغراض وضروریات کے مطابق، تغیر و تبدل کر سکتے ہیں۔

۲۔ ابتدائی قوت ماسکہ کا عمل اوراکی سطح پر

یہ سمجھنے کے لئے کہ اوراکی سطح پر تجربہ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے یہ کیونکر عمل کرتا ہے، ہم کو یہ امر کبھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ وراصل یہ ماسکہ کی ابتدائی قوت پر مبنی ہوتا ہے۔ اگرچہ اس قوت کا پورا اظہار تو یکساں حالات میں اعادہ وتکرار ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ پیدا اوراکی فعلیت کی ابتدائی ہی میں ہوجاتی ہے۔ اصل عمل کے دوران میں سابقہ مدارج اپنے پیچھے ایک ایسا مستقل مجموعی اثر یا رجحان چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے مدارج کا تعین کرتا ہے، اور جب کسی دوسرے موقع پر اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے تو یہی رجحان من حیث الکل کام کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی سلسلۂ عمل کے دوران میں بھی تسلسلِ توجہ اور ابتدائی ماسکیت کی بنا پر اس کے مختلف مدارج ایسے معنی پیدا کر لیتے ہیں جو بصورت دیگر نہ پیدا ہوتے۔

اس کی ایک خاص مفید مثال وہ ہے جس میں کہ کوئی مدرک شئے کچھ دیر کے لئے غائب ہو جاتی ہے، اور ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ برابر موجود ہے۔ خود اپنے تجربہ کی جانچ سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس برابر موجودگی کے وقوف کے لئے ایسے آزاد و مستقل واضح تصورات کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے، جو منفصل یا جداگانہ تمثالات سے پیدا ہوتے ہوں۔ مثلاً اگر میں پوری تیز رفتاری سے کسی شخص کا تعاقب کر رہا ہوں اور یہ دیکھوں کہ وہ ایک طرف کو مڑ گیا ہے تو تعاقب کو جاری رکھنے کے واسطے یہ ضروری نہیں کہ اپنے ذہن کے سامنے اس کے مڑ جانے کی ایک جداگانہ تمثال قائم رکھوں بلکہ میرے لئے صرف اس قدر کافی ہوتا ہے کہ جس طرف وہ مڑا ہے، ادھر نظر کو قائم رکھ کر دوڑتا رہوں۔ میرے فعل کی اس خاص منزل پر موڑ کا دیکھنا ہی رہنمائی کے لئے بس ہے۔ بالعموم تلاش وجستجو کے واقعی عمل میں واضح تصورات لازمی نہیں ہوتے۔ مستقل تصورات صرف اس وقت ناگزیر ہوتے ہیں جب جستجو کی جگہ اور طریقہ کے متعلق ذہن میں پہلے سے کوئی خاکہ یا نقشہ قائم کرنا پڑتا ہے۔ حیوانات میں آئندہ عمل کے لئے اس قسم کی تصوری یا ذہنی تیاری بہت ہی شاذ ہوتی ہے۔ بشرطیکہ سرے سے ہوتی بھی ہو۔

البتہ حیوانات میں اس کی مثالیں بکثرت اور نہایت نمایاں ملتی ہیں، کہ ایک شے جس کا واقعی ادراک ختم ہو چکا ہے، اس کے متعلق یہ اس طرح عمل کرتے ہیں، کہ گویا ادراک برابر قائم ہے۔ اس ذیل میں تمام وہ واقعات داخل ہیں، جن میں کوئی شکاری جانور اپنے شکار کی طرف آڑ میں رہ کر بڑھتا ہے در آنحالیکہ شکار نظر کے سامنے نہیں ہوتا شنیڈر کا بیان کردہ مندرجہ ذیل واقعہ اس کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ ایک ریت کا کیڑا سمندری گھاس کی طرف رینگتا ہوا جا رہا تھا، جس کو ایک کیکڑا دیکھ رہا اور چپکے چپکے اس کے قریب آ رہا تھا۔ ان دونوں کے درمیان کچھ سمندری گھاس حائل تھی۔ کیکڑے نے اس سے آڑ کا کام لیا، اور جب اپنے شکار سے قریباً آٹھ انچ کے فاصلہ پر رہ گیا تو یہ اس آڑ کو چھوڑ کر ڈبکی لگانے لگا اور آگے بڑھا یہاں تک کہ جب ان دونوں کے درمیان کوئی چار انچ کا فاصلہ رہ گیا، تو کیڑے نے اپنے اس دشمن کی طرف رخ کیا۔ یہ دیکھ کر کیکڑا فوراً ہی غائب ہو گیا، اور جوں ہی دم بھر کے بعد کیڑے کے سامنے ریت آگئی، کہ یہ پھر نکل آیا اب کی یہ ایک دو قدم آہستہ آہستہ بڑھا، اور آخر کار اپنے شکار کو جا دبوچا۔ کیکڑے کی زندگی کے جو حالات ہم کو معلوم ہیں ان کی بنا پر ہم اس طرز عمل کو سابقہ تجربہ سے سبق آموزی کی طرف تو منسوب نہیں کر سکتے، اس لئے ہم کو اس کی توجیہ نہایت درجہ متعین جبلت اور ابتدائی ماسکیت ہی سے کرنی پڑیگی۔

اسی طرح کی ایک مثال ڈارون نے یہ بیان کی ہے، کہ ایک بھڑ ایک مکڑی پر اچانک نہایت شدید حملہ کر کے اُڑ گئی۔ وہ مکڑی ظاہراً زخمی تو ہو گئی تھی کیونکہ اپنے بچاؤ کی کوشش میں یہ صرف ایک ذرا سے نشیب کی طرف کھسک گئی تھی۔ لیکن اس میں اتنی قوت تھی کہ آہستہ سے رینگ کر ایک گھنی گھاس میں چھپ گئی دم بھر میں جب بھڑ لوٹی تو مکڑی کو نہ پا کر کچھ حیران سی ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایسی باقاعدہ جستجو شروع کی جیسے کہ کتے لومڑی کی کرتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے نصف دائروں کی صورت میں چکر لگانے لگی۔ مکڑی اگرچہ اچھی طرح چھپی ہوئی تھی مگر اس نے بہت جلد پالیا[1]۔

اعلیٰ حیوانات میں یہ مثالیں اس قدر عام ہیں کہ ان کو خاص کر بیان کرنے کی

---

[1] حوالۂ بالا صفحہ ۳۴۴۔

ضرورت نہیں لبطور توجیہ صرف اس امر کے مان لینے کی ضرورت ہے کہ شکار کے ادراک کا اثر ادراک کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس تک پہنچنے کے لئے اُسی قسم کی کوشش جاری رہتی ہے جو شکار کے واقعتاً سامنے ہونیکی صورت میں آتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، وہ صرف ابتدائی ماسکیت ہے نہ کہ نتائج کا سابقہ تجربۂ باقی واضح تصورات کی تو اور بھی ضرورت نہیں۔

۳۔ تجربۂ نتائج سے سبق حاصل کرنا

ادراکی سطح پر تجربۂ نتائج سے سبق حاصل کرنے کا ثبوت جس طرح جبلی اعمال کے تدریجی تغیر و ترمیم سے ملتا ہے، (جس کی مثالیں اوپر گزر چکی ہیں) اُسی طرح ان افعال سے بھی ملتا ہے، جن کے لئے کوئی خاص جبلی قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس قسم کے غیر جبلی افعال کو حیوانات جس طریقہ سے سیکھتے ہیں، اس کی تحقیق ان مخصوص اختبارات سے ہو سکتی جن کو تعلیم یا سیکھنے کے عمل کی تدریجی حالتوں کو ظاہر کرنے کے لئے ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس نوعیت کی تحقیقات پہلے پہل تھارن ڈائک نے کتوں بلیوں اور مرغی کے بچوں سے متعلق کی تھی، اور اس کے بیشتر مشاہدات کی بعد کے محققین نے بھی تصدیق کی ہے۔ ان اختبارات کا عام طریقہ یہ ہے کہ کسی جانور کو " ایسے مہیج کے اثر میں لایا جاتا ہے جس کو یہ یا تو دور کرنا چاہتا ہے یا اور زیادہ حاصل کرنا چاہتا ہے"۔ ایسی حالت میں یہ جانور مختلف عمل کرتا رہتا ہے، اور جب تک ان میں سے کوئی کامیاب ثابت نہیں ہوتا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب پھر اس کو اسی حالت میں رکھا جاتا ہے تو ناکام حرکات پہلے کی نسبت کم ہوتی ہیں، اور جب اس کا مزید اعادہ ہوتا ہے تو یہ قطعاً متروک ہو جاتی ہیں۔

تھارن ڈائک کا مقصود یہ معلوم کرنا تھا کہ حیوانات اس قسم کے افعال کیونکر سیکھ جاتے ہیں۔ جیسے کہ مثلاً سٹکنی کو دبا کر یا کھینچ کر دروازہ کا کھول لینا وغیرہ۔ وہ اس کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ کسی بھوکے جانور کو ایسے پنجرہ وغیرہ میں بند کر دیا جس سے

---

۱ ہاؤس "ارتقائے نفس"، صفحہ ۹۶۔

وہ آسانی سے نکلکر اپنی خوراک حاصل کر سکے، مثلاً یہ کہ اس پنجرے کا دروازہ کسی لکڑی کے ہتھے کو ہٹانے یا سٹکنی کے دبانے وغیرہ سے کھل جاتا ہو۔ اس طرح آدمی کو یہ آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حیوانات کس قسم کے کام، اور کس طرح سے سیکھتے ہیں۔ اُن حرکتوں کا صرف مشاہدہ ہی نہیں کیا گیا جو جانوروں نے نکلنے کے لئے اختیار کیں بلکہ ہر دفعہ جتنا وقت لگا اس کو بھی معلوم کیا گیا۔ بلی کو پہلے پہل جب اس قسم کے پنجرہ میں بند کیا جائے تو چند منٹ تک ہاتھ پاؤں مارنے اور جبلی جد وجہد کے بعد صحیح حرکت کر سکتی ہے لیکن بار بار کی کافی آزمائش سے یہ حالت ہو جائیگی کہ جہاں پنجرہ میں بند کیا فوراً یہ ٹھیک حرکت سے باہر نکل آئیگی۔ جتنا وقت لگتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح اور کس رفتار سے حیوان پہلی حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حیوان کو پنجرہ وغیرہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ اب وہ اپنے کو مقید اور خوراک کو پنجرہ کے باہر پاتا ہے۔ ایسی حالت میں اس سے دفعتہً ایسی حرکتیں سرزد ہونے لگتی ہیں جن کا تعلق اس قسم کی فطری صورت حال سے ہوتا ہے یعنی کبھی اپنے محبس کے کسی سوراخ سے سکڑ کر نکلنا چاہتا ہے، کبھی اس کی دیوار کو کاٹنے اور کھرچنے لگتا ہے، کبھی باہر کی کسی شے کو پنجوں سے پکڑ کر نکلنے کی کوشش کرتا ہے، غرض کسی نہ کسی طرح کھانے کی چیز تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس سے دروازہ کھل سکتا ہے، تو پھر بالآخر یہ ان سب کو چھوڑ دیتا ہے، اور چپ چاپ پنجرہ میں پڑا رہتا ہے۔ اور اگر کوشش کے دوران میں اتفاقی طور پر وہ حرکت سرزد ہو جاتی ہے (مثلاً سٹکنی دب جاتی ہے)، جس سے اس کو پنجرہ سے رہائی ہو کر غذا مل جاتی ہے، تو اس کی بدولت اس کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس حرکت کو اس کے ذہن پر ثبت کر دیتی ہے۔ اور جب اس کو دوبارہ بند کیا جاتا ہے تو وہ اس حرکت کو پہلے کی نسبت جلد کرتا ہے۔ اس تدریجی ترقی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور رفتہ رفتہ پنجے مارنے وغیرہ کی حرکتیں، جن سے کسی قسم کی لذت حاصل نہیں ہوتی ذہن سے خارج ہو جاتی ہیں۔ لیکن وہ خاص تسویق، جس کی بنا پر کامیاب حرکت وجود میں آئی تھی ذہن میں جم جاتی ہے، یہاں تک کہ آخرکار پنجرہ کے اندرونی ارتسام کے ساتھ صرف اسی کو تعلق رہ جاتا ہے اور جب اس کو بند کیا جاتا ہے تو یہ فوراً ہی

سرزد ہو جاتی ہے[۱]"

تھارن ڈائک نے اپنے نتائج کی ترجمانی میں تصورات خفی کا لحاظ نہیں رکھا، اس لئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مجھ کو اپنی بلی کتوں اور مرغی کے بچوں کے طرزعمل سے یہ معلوم ہوا کہ ان میں تصورات مطلقاً نہیں ہیں۔ اگر اس سے صرف واضح وجلی تصورات مراد لئے جائیں تو تھارن ڈائک کا خیال واقعات کی بنا پر بھی صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شہادت (۱) اولاً تو حیوانات کے اس عام طرزعمل سے ملتی ہے جو تعلیم کے سارے دوران میں قائم رہتا ہے۔ بلی یا کتے کو پہلی بار بند کر لنے میں جو طرزعمل ظاہر ہوتا ہے، اصولاً وہی دوبارہ وسہ بارہ بند کر لنے میں بھی ظاہر ہوتا ہے، یعنی جب اس کو بند کرو تو اس سے یکایک ایک منتشر حرکی فعلیت کا ہیجان ہی ظاہر ہوتا ہے، جس میں صورت حال پر غور کرنے یا سوچنے کی کوئی ایسی علامت نہیں پائی جاتی، کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ عمل کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں اس نے کوئی تجویز قائم کر لی ہے۔ بلکہ صرف یہ ہوتا ہے کہ بے سود حرکتیں بتدریج ترک ہو جاتی ہیں اور جو حرکات کامیابی کا باعث ہوئی ہیں، وہ رفتہ رفتہ ذہن میں جگہ پکڑ لیتی ہیں۔ حتیٰ کہ جو حرکات محض فی الجملہ ہی کامیاب ہوئی ہیں ان کو بھی اسی نسبت سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، مثلاً پنجرے کی اگر کوئی سلاخ ڈھیلی ہو تو بہ نسبت دوسری مضبوط سلاخوں کے اس کو کھینچنے اور ڈھکیلنے کا میلان زیادہ ہوگا۔ اب ان تمام حرکات سے توجہ میں تسلسل، کوشش میں استقلال، اضافی کامیابی وناکامی کی تمیز ابتدائی معنی کے اکتساب واعادہ کے علاوہ (جو خالص ادراکی سطح پر ممکن ہے) اور کسی ذہنی عمل کا پتہ نہیں ہوتا (۲) ثانیاً یہ کہ اکثر صورتوں میں جانور کو پنجرہ سے رہا ہونے میں جو وقت لگتا ہے وہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے[۲] اور اگر یہ کمی تدریجاً نہیں بلکہ فی الجملہ دفعتہً بھی ہو جیسا کہ بعض اختبارات میں ہوا ہے، تو بھی اس سے تصوری تیاری

---

[۱] رسالہ "سائنس" عـ۱۸۱ بابت جون ۱۸۹۸ء صفحہ ۸۱۸

[۲] چنانچہ ایک بلی کے متعلق تجربہ کیا گیا تو اس کو اپنا پنجرہ کھولنے میں پہلے ۱۶۰ سکنڈ لگے، پھر ۳۰ پھر ۹۰ پھر ۷۰ پھر ۱۵ پھر ۲۰ پھر ۳۰ پھر ۲۲ پھر ۱۱ پھر ۱۵ پھر ۲۰ پھر ۱۲ پھر ۱۰ پھر ۱۴ پھر ۸ پھر ۵ پھر ۱۰ پھر ۸ پھر ۶ پھر ۶ پھر ۷ "سائکولاجیکل ریویو" جلد ۵ عـ۵ صفحہ ۵۵۲۔

ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جن صورتوں میں یہ وقت بتدریج کم ہوتا ہے، اُن میں تو ہم اس کو بجا طور پر تصوری تیاری کے خلاف ایک قوی ثبوت قرار دے سکتے ہیں۔ یہ جو آدمی کسی قفل کے کھولنے میں ایک بار کامیاب ہو چکا ہے، اگر اس کو کچھ عرصہ کے بعد (جو بہت طویل نہ ہو) پھر یہی قفل کھولنا پڑے تو اس کے ذہن میں لازماً گزشتہ کامیاب حرکت کا تصور پیدا ہو جائیگا، اور فوراً ہی کسی اور غیر ضروری حرکت کے بغیر اس کو کھول لیگا۔

ان اختبارات کے عام نتیجہ کی اور لوگوں نے بھی تصدیق کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات میں دانستہ نقل و تقلید کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ تھارن ڈائک کا تجربہ ہے کہ جو بلیاں پہلی بار پنجرے سے نکلنے میں ناکام رہیں، ان کو پھر نکلنا نہ آیا۔ حتی کہ ان کو ایسی جگہ بٹھانے سے بھی کچھ فائدہ نہ ہوا جہاں سے کہ یہ اچھی طرح دیکھ سکتی تھیں، کہ دوسری بلی کو جو نکلنا جانتی ہے کیونکر نکلی اور ایسا بار بار کیا گیا مگر بے سود رہا۔ اس کے بعد بندروں کے متعلق جو اختبارات کئے گئے ان سے بھی زیادہ تر یہی نتیجہ مرتب ہوا۔ تھارن ڈائک کا یہ بھی تجربہ ہے کہ اختبار کرنے والا اگر خود ہی جانوروں سے کوئی کام کرا دے، جو گو کتنا ہی آسان کیوں نہ ہو تاہم اس سے بھی ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر وہ ان کے پنجوں کو خود ہی حلقہ یا زنجیر میں ڈالکر اس کو کھچوا دے تو بھی ان کو دروازہ کھولنا نہ آئیگا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان میں نقل یا دوسرے کے کرانے سے کسی کام کے سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مگر اس نتیجہ پر پہنچنے میں بہت جلد بازی کی گئی ہے۔ کیونکہ ان کا خود بیان ہے کہ جن جانوروں پر میں نے اختبار کیا انھوں نے صحیح طریقہ پر توجہ تک نہیں کی۔ ان کو پورا موقع دیا گیا کہ دوسروں کو نکلتے ہوئے دیکھیں، لیکن انھوں نے التفات ہی نہیں کیا۔ بلاشبہ یہ بے توجہی خود، اس امر کی قوی شہادت ہے، کہ ان میں دانستہ یا استنباطی نقل کی قابلیت نہیں ہوتی، "ورنہ ظاہر ہے، کہ ایک حیوان دوسرے کے طرز عمل اور اس کے نتائج کا مشاہدہ کرکے، اسی قسم کا نتیجہ پیدا کرنے کی خواہش میں خود بھی یہی طرز عمل اختیار کرتا[1]" اگر تھارن ڈائک کے جانور اس قسم کی نقل و تقلید کے قابل ہوتے، تو جس طریقہ

---

[1] واشبرن صفحہ ۲۴۳۔

سے اور جانور نکلتے تھے، اس کو اچھی طرح دیکھتے، نہ یہ کہ اس سے بے اعتنائی برت کر دوسری چیزوں میں مشغول ہو جاتے۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ بہر حال نہیں نکلتا کہ اگر ان کی توجہ صحیح جانب مبذول ہو سکتی تو بھی از خود بلا کسی خواہش کے نقل نہ کرنے لگتے۔ اس کے متعلق ہابہاؤس نے بہت ہی دلچسپ اختبارات کئے ہیں، جو تھارن ڈائک کے انکشافات کا ایک قیمتی ضمیمہ ہیں۔ "ان اختبارات کا اصول یہ ہے کہ جانور کو کسی ایسے طریقہ سے اپنی خوراک حاصل کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے جو اس کے لئے بالکل نیا ہو۔ مثلاً اس کے کھانے کو ایک صندوقیں بند کر کے اس کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے کہ اس کو کھولے اور کھائے.... پہلے تو جانور کو وقت دیا جاتا ہے کہ خود ہی اس کو کھولنے کا طریقہ معلوم کر لے۔ لیکن اگر اس سے کامیابی کی علامت ظاہر نہ ہوئی تو پھر کچھ دیر بعد اس کو کھولنے کا طریقہ دکھا کر خود ہی خوراک دیدی جاتی ہے اس کے بعد نئی خوراک صندوقیں رکھ کر از سر نو تجربہ شروع کیا جاتا ہے[1]"۔

اس ساری تحقیقات سے دو باتیں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کوئی بات دکھا کر حیوان کو اس سے متاثر کرنا ہو، تو اس کی مسلسل توجہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتداً جانور ہابہاؤس کے فعل کی طرف اس غرض سے متوجہ نہیں ہوتا کہ اس سے غایت مطلوبہ حاصل کرنے کا ایک ایسا طریقہ معلوم ہو جائیگا، جس کو بعد میں وہ خود استعمال کر سکیگا۔ اس کی توجہ کو کسی اور طرح سے برانگیختہ کرنا پڑتا ہے۔ "اگر کسی فعل کو حیوان کے سامنے یونہی میکانکی طور پر کر دیا جائے، جس کو ممکن ہے کہ یہ دیکھے اور ممکن ہے، کہ نہ دیکھے، تو اس کا مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا"۔ بہر صورت جانور کے ذہن پر دو چیزیں مستولی ہوتی ہیں، ایک تو غذا کی خواہش، دوسرے جو رکاوٹ اس کی راہ میں ہے اس کے دور کرنے کا جبلی یا عادی طریقہ۔ ممکن ہے کہ کتا اپنے آقا کی تعمیل حکم کے خیال سے کچھ دیر کے لئے متوجہ ہو جائے، لیکن بلی ہاتھی یا بندر پر ان چیزوں کا اثر نہیں پڑتا۔

بہر کیف جس حد تک ہابہاؤس کو اپنے افعال کی طرف جانوروں کی توجہ منعطف کرانے میں کامیابی ہوئی ہے، اس حد تک، ان پر اثر ضرور ہوا لیکن کیونکر ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بالعموم نتائج کی دانستہ یا استنباطی نقل کو فرض کئے بغیر انکی توجیہ ہو سکتی ہے

[1] واشبرن صفحہ ۲۳۷

جب جانور ہابہاؤس کی حرکات کو دیکھتے تو ان کی توجہ اصلی اہم حرکت کی طرف ضرور منعطف کرادی جاتی، تاکہ جب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اسی پر اپنی کوشش صرف کریں۔ اگر جانور ہاتھ کے اشارے کو توجہ کے ساتھ دیکھ لیتا تھا تو اصل نتیجہ محض اس اشارہ ہی سے حاصل ہو جاتا تھا جس کو سرے سے نقل کہنا ہی دشوار ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہابہاؤس نے جانوروں سے کم وبیش اپنی حرکات کا بعینہٖ اعادہ بھی کرایا مثلاً جس شے کو اس نے دھکیلا تھا اس کو جانور نے دھکیلا اور جس کو کھینچا تھا اس کو کھینچا۔ ہابہاؤس کی حرکات پر توجہ قائم کرنے سے، جانوروں میں خود اسی قسم کی حرکتیں کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا تھا اور جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ میلان اپنا عمل کر کے ایک طرزِ عمل کو دوسروں پر ترجیح دینے کا سبب بن جاتا تھا۔

یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ چونکہ حیوان کا وہ طرزِ عمل جس میں کہ یہ اختبار کرنے والے کے فعل کی طرف توجہ کرتا، اور اس کے دکھائے ہوئے راستہ کو اختیار کرتا ہے، تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتا ہے، اس لئے کامیابی اس کو آہستہ آہستہ راسخ کر دیتی ہے اور بالآخر کم وبیش ایک مستقل عادت بن جاتی ہے۔ توجہ اور نقل کے ایک عام میلان کا نشو ونما ہابہاؤس[1] کے سارے اختبارات سے ظاہر ہے۔

ان اختبارات اور اسی قسم کے دیگر اختبارات میں جانوروں کے افعال کی توجیہ زیادہ تر محض ادراکی عقل سے ہو سکتی ہے، اور اس کے لئے آزاد یا مستقل تصورات کے دخل کی ضرورت نہیں۔ واقعات کی تمام تر شہادت اس کے منافی ہے کہ ہم حیوانات میں موازنہ ومقابلہ کی قوت کو تسلیم کریں۔ دانستہ نقل وتقلید کا وجود بھی (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) اس سطح پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ واقعات کسی ایسی واضح قوت استنباط کی موجودگی کے بھی منافی ہیں، جو کلیہ قضایا کے سمجھنے اور ان کو جزئی

[1] ہابہاؤس کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کہ حیوانات میں دانستہ نقل کا وجود ہے۔ ممکن ہے کہ اعلیٰ حیوانات میں ایسا ہو۔ میں اس کا انکار نہیں کرتا۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ عام واقعات سے نہ اس توجیہ کی ضرورت ثابت ہوتی ہے اور نہ وہ اس توجیہ کو قبول کرتے ہیں۔

صورتوں پر چسپاں کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ البتہ اسمیں شک نہیں کہ
ایک ابتدائی قسم کا تعلیلی استنباط ضرور پایا جاتا ہے جس کا پتہ کامیابی و ناکامی کی تمیز،
کوشش میں تغیر و استقلال اور ایسے طرق عمل کے اعادہ سے چلتا ہے جو گذشتہ
زمانہ میں تشفی بخش نتائج کا باعث ہو چکے ہیں۔ نیز یکساں حالات میں یکساں نتائج
کی توقع سے بھی اس کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن یہ کسی شے سے بھی نہیں معلوم ہوتا کہ
جانور علاقۂ تعلیل (علت و معلول) کے عام اصول اور ان کے جزئی واقعات میں امتیاز کرتے
ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے، کہ ان میں مطلقاً اس کی سمجھ نہیں ہوتی کہ
فلاں شے سے فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی رسی میں گوشت کا ایک ٹکڑا
بندھا ہوا لٹک رہا ہو اور کتا اس رسی کو کھینچے تو یہ امر کہ گوشت رسی کے ساتھ کھنچ آئیگا
وہ اتنا ہی سمجھتا ہوگا جتنا کہ انسان سمجھتا ہے۔ اس صورت میں کلی قضیہ سے جزئی نتیجہ
استنباط کرنے کی نہ تو انسان کو ضرورت ہوتی ہے اور نہ کتے کو۔

اگر ہم ذرا اس نظریہ پر غور کریں جو تھارن ڈائک نے حیوانات میں
تجربہ سے سیکھنے کی قابلیت کے متعلق قائم کیا ہے تو ادراکی عقل کی نوعیت سمجھنے
میں آسانی ہوگی۔ تھارن ڈائک کو تصورات مستقلہ کی تردید میں، جو غلو ہے، اُس نے
دوسری انتہا پر پہنچا دیا اور حیوانات میں کسی قسم کی عقل کے موجود ہونے کا سرے
سے انکار ہی کر دیا ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ حیوان کا عمل طلب
و توجہ سے شروع ہوتا ہے۔ مگر اس کے نزدیک تجربہ سے سیکھنے کا صرف یہ نتیجہ ہوتا
ہے کہ اس اصلی عقل کی جگہ ایک ایسا خالص غیر عقلی حرکی ائتلاف لے لیتا ہے، کہ جہاں
ایک خاص حسی ارتسام پیدا ہوا، کہ عضلات کا ایک خاص مجموعہ ایک خاص طریق
پہ متاثر ہو جاتا ہے۔ اس طرح اکتساب و احیائے معنی جیسی چیزوں کے لئے کوئی
گنجائش نہیں رہتی۔ بلکہ تھارن ڈائک نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ حیوان کو
اپنے ان تجربات تک کی کوئی خبر پہلے سے نہیں ہوتی، جو خود اس کی کسی حرکت کا نتیجہ
ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ تجربات جو عضلات، مفاصل و اوتار کی حسوں یا کسی عضو متحرک
کے دیکھنے سے ہوتے ہیں۔ اُس کے نزدیک حیوان کو ان تجربات کی خبر
ٹھیک اُسی وقت ہوتی ہے جب یہ واقعتاً ہوتے ہیں، اس سے پہلے مطلقاً

کوئی اطلاع یا توقع نہیں ہوتی۔

لیکن یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ ہابہاؤس نے اس کے خلاف نہایت ہی شد و مد کے ساتھ اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ حیوانات تجربہ سے جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ محض یہی نہیں ہوتا کہ ایک خاص مہیج کے واقع ہونے پر ایک خاص طرح کی حرکت کا میلان پیدا ہو جاتا ہو، بلکہ یہ میلان ایک خاص معلوم نتیجہ حاصل کرنے کا ہوتا ہے جس کو حیوان ہر ممکن صورت سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثلاً ایک بلی جس نے پنجوں سے زنجیر کھول کر قید سے آزاد ہونا سیکھا ہے، وہ ممکن ہے آئندہ پنجوں کے بجائے دانتوں سے یہ کام لے۔ اگر زنجیر اونچے پر ہو تو ممکن ہے کہ کھولنے سے پہلے یہ دروازہ پر چڑھے یا کودے۔ اگر اس کو ایک تدبیر میں ناکامی ہوتی ہے تو دوسری تدبیر سے کام لے سکتی ہے اور لیتی ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ انسانی اعمال جن کو خود تھارنڈائک نے حیوانی اعمال کے مشابہ قرار دیا ہے، کسی طرح سے بھی اس تشریح کے مطابق نہیں۔ مثلاً "ٹینس کھیلنے والا یہ محسوس نہیں کرتا کہ جو گیند اس وقت فلاں جانب اور فلاں رفتار سے آ رہا ہے وہ اس گیند کے مشابہ ہے جو ایک گھنٹہ پہلے اسی جانب سے آیا تھا (گو اس کی رفتار میں فرق تھا) لہٰذا میں اس پر اسی طرح ماروں گا، بلکہ اسکو حسی ارتسام سے محض ایک تشویق محسوس ہوتی ہے... ٹینس کھیلنے والا جو ہزاروں حرکات ٹینس کورٹ میں کرتا اور دیکھتا ہے اُن میں سے ایک کے استحضارات بھی اسکے دماغ میں نہیں چکر لگاتے رہتے، بایں ہمہ وقت آنے پر اس کو اپنے حسی ارتسامات، تشویقات اور جسمی حرکات وغیرہ کا کافی و تیز شعور ہوتا ہے۔ یہی حال حیوانات کا ہے کہ ان میں شعور کافی ہوتا ہے مگر اسی قسم کا[1] تجربہ کے ذریعہ اور اکی فعلیت کے ترقی پانے کی یہ ایک عمدہ مثال ہے، اور اسمیں شک نہیں کہ تجربہ سے سیکھنے کے نتائج حیوانات میں بھی دراصل اسی قسم کے

[1] "سائکولاجیکل ریویو" ضمیمہ ۸، صفحہ ۴۸۔

ہوتے ہیں لیکن ٹینس کھیلنے والا جو کچھ تجربہ سے حاصل کرتا ہے، کیا ہم اس کو خاص خاص ارتسامات و حرکات کے محض باہمی ائتلافات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں کر سکتے۔ البتہ تھارن ڈائک کی تحلیل ایسے واقعات پر صادق آسکتی ہے، جن میں حرکی اعمال یکساں اور بار بار پیدا ہونے والے حالات کے ماتحت متواتر تکرار کی بنا پر اس قدر متعین و منضبط ہو جاتے ہیں کہ خود بخود ہونے لگتے ہیں اور ان کے لئے توجہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ٹینس کھیلنے والا کسی اور طرف مشغول ہو کر ٹینس نہیں کھیل سکتا۔ بلکہ اس کی توجہ کو حسی ارتسامات کے اکتسابی معنی اور ان کے نسبتہً نئے تغیرات کو تمیز کرنے کیلئے برابر تیار رہنا چاہئے تاکہ وہ اپنی حرکات کو پہلے سے ان کے مطابق کر سکے۔

سب سے آخر یہ کہ خود تھارن ڈائک کو اپنی توجیہ میں ایک ایسی دقت محسوس ہوتی ہے جس کا کوئی حل نہیں ملتا۔ یہ دقت اس سوال سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیابی کی لذت کیونکر بعض طُرقِ عمل کو ذہن پر ثبت کر دیتی ہے، اور ناکامی کی ناگواری کیونکر بعض طُرقِ عمل کو ذہن سے محو کر دیتی ہے! تھارن ڈائک کے خیال کے مطابق حرکی ائتلافات قائم ہونے کی صرف یہ شرط ہے کہ حرکت فوراً حسی ارتسام کے بعد یا اس کے ساتھ واقع ہو۔ جب یہ شرط پوری ہو جاتی ہے تو کامیابی و ناکامی کا کام صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس طرح جو ائتلاف قائم ہوا ہے اس کو قوی یا کمزور کرے۔ لیکن بقول تھارن ڈائک کامیابی کی تشفی عمل کے پورے ہونے کے بعد آخر میں حاصل ہوتی ہے، یعنی مثلاً جب جانور پنجرہ سے نکلکر خوراک و آزادی سے لذت اندوز ہو رہا ہے۔ لہذا یہ اُلٹا عمل کر کے ایسے حرکی ائتلافات پر کیونکر موثر ہو سکتی ہے جن کو بعض اوقات اس سے بہت بُعد ہوتا ہے، اور جو اس وقت قائم ہوتے ہیں جبکہ حیوان ہنوز پنجرے کے اندر اس سے باہر آنے کی کوشش میں مصروف ہے، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں تھارن ڈائک کو اس میں ایک سخت دشواری و دقت نظر آتی ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ کوئی دشواری نہیں وحدت و تسلسل غرض جو مختلف حرکات کے سلسلہ کو ایک فعل کی شکل میں مربوط کر دیتی ہیں، اس کا دوسرا رخ ماسکیت کی جانب ہوتا ہے، جس کی بنا پر مجموعی

رجحان پیدا ہوتا ہے۔ جب عمل پہلی بار واقع ہوتا ہے تو ابتدائی مدارج کے آثار قائم رہتے اور بعد کے مدارج کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ سب ملکر ایک مجموعی رجحان بنجاتے ہیں پھر جب فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے تو جو مہیج اس کا باعث ہوا ہے وہی اُس سارے مجموعی رجحان کو از سر نو تازہ کر دیتا ہے، جس کو پہلے وقوع نے چھوڑا ہے۔ اس لئے نیا فعل بہ حیثیت مجموعی پہلے سے مختلف ہوتا ہے۔ یہی وہ عمل ہے جس کو ہم اکتسابی سعنی کے احیاء سے تعبیر کر چکے ہیں۔ اس کے بغیر تجربۂ ماضی سے کسی قسم کا سبق نہیں حاصل ہو سکتا۔ اور کسی تجربہ سے عاقلانہ سبق آموزی محض اسی پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۴۔ ادراکی عمل میں اعادہ یا مماکات

خالص ادراکی عمل میں اعادہ یا مماکات کی صرف تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) اکتسابی سعنی کا احیاء (۲) ترکیب (۳) عصبی ہیجان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء۔

(۱) اکتسابی سعنی کا احیاء سب سے زیادہ ابتدائی و اصلی شے ہے۔ بلکہ اگر اس کو فعلیت اشتہا کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ادراکی عمل کی عین ماہیت میں داخل ہے۔ یہ سارا عمل جہاں تک کہ واحد و مسلسل ہوتا ہے اپنے بعد میں ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو شروع ہی سے بہ حیثیت مجموعی اس میں ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

(۲) ترکیب ایک ایسا عمل ہے کہ جس کے لئے غالباً نظام عصبی کی اصل ساخت میں پہلے ہی سے خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اُس عمل کی بنا پر سابقہ تجربہ کے بعض حسی ائتلاف سے بعض دیگر حسوں کی کیفیت متغیر ہو جاتی ہے اور ان کی پیچیدگی و ترکیب میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر ایسی حسوں کے مابین واقع ہوتا ہے جو مختلف حاسوں سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً باصرہ و لامسہ۔ کسی سخت چیز کو دیکھنے میں ہمارا بصری تجربہ اُس سے مختلف ہوتا ہے جو کسی نرم شے کو دیکھنے سے ہوتا ہے اور یہ فرق ان کے لمسی تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے

(۳) عصبی ہیجان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء جذبہ

کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی کتا جو ایک بار کوڑے سے پٹ چکا ہو جب کبھی پھر کوڑا دیکھیگا تو اس سے خوف و پریشانی کی علامات ظاہر ہونگی۔ بات یہ ہے کہ جب یہ کوڑوں سے پٹا تھا، تو جو تکلیف محسوس ہوئی تھی یا اُس نے ایک قسم کا عام عصبی ہیجان پیدا کر دیا تھا جس سے عضوی افعال ہیں ایک عام ابتری اور عضوی حسیں رونما ہوئی تھیں۔ اب پھر کوڑے کا دیکھنا اسی کے مماثل عصبی وجسمانی ہیجان اور ساتھ ہی ایسے ہی تجربہ کو تازہ کر دیتا ہے۔

۵۔ جلی تصورات جو ادراکی عمل کے ساتھ ہوتے ہیں

ابتک ہم نے خالص ادراک اور ادراکی عمل سے بحث کی ہے۔ جس کو واضح و جلی تصورات سے ہم نے بالکل الگ رکھا تھا۔ لیکن انسان کی واقعی حیات ذہنی ہیں دونوں اس طرح ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں، کہ ہکو عموماً خالص ادراکی عمل نہیں بلکہ کچھ ایسے اعمال ملتے ہیں جن کو قطعی طور پر نہیں بلکہ صرف ایک حد تک ادراکی کہا جا سکتا ہے۔ کسی عمل کے ساتھ جلی تصورات اس کی ادراکی نوعیت میں خلل ڈالے بغیر پائے جا سکتے ہیں۔ یہ تصورات ایسا کام انجام دے سکتے ہیں جو دراصل اس کام کے مشابہ ہوتا ہے جس کو ادراک انجام دیتا ہے لیکن ایسا کام نہیں کر سکتے جس کی خود نوعیت ہی جلی تصورات کی موجودگی کو مقتضی ہو۔ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جب کہ نمایاں ذہنی تمثالات کا کام صرف کسی فعل کی رہنمائی کرنا یا اس پر آمادہ کرنا ہوتا ہے اور سلسلۂ فکر کی صورت میں پہلے سے کوئی طریق عمل یا تجویز طے کرنا نہیں ہوتی اس حالت میں تصورات عاملہ جلی تو ہوتے ہیں مگر مفید، یعنی بذات خود ادراک سے علیحدہ مستقل سلسلۂ فکر بننے کے لئے آزاد نہیں ہوتے۔ گلہریاں سابقہ تجربہ کے بغیر اخروٹ کو کتر کر اس کے مغز تک پہنچ جاتی ہیں، اور بلا اس کے کہ پہلے سے ان کے ذہن میں مغز کی کوئی تمثال ہو اس کو کھانے کی خلقی طلب پوری کر لیتی ہیں۔ اب فرض کرو کہ پہلی مرتبہ کے بعد کسی آئندہ موقع پر وہ مغز کی ذہنی تمثال سے اپنے فعل کا آغاز کرتی ہیں، تو اس سے عمل کی اصل نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ تمثال صرف کترنے میں ترغیب و رہنمائی کا کام دیتی ہے جس طرح سے کہ پہلی بار محض اخروٹ کے ادراک نے یہ کام دیا تھا البتہ جس صورت میں کہ فعل

نسبتہً پیچیدہ ہو اور متعین خلقی تسویقات کے تابع نہ ہو تو جداگانہ تمثالات مفید بلکہ ضروری ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر بندر کو لو جو انسان کی کچھ حرکات مثلاً ڈاڑھی مونڈنے کی نقل کر رہا ہے۔ غالباً ایسی حالت میں محض ادراکات کافی ہونگے۔ یعنی استرے کا دیکھنا اس کو تیز کرنے کا محرک اور تیز کرنے کا فعل اس کو چمڑے پر رگڑنے کا داعی ہو سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں فعل کا سمجھنا نسبتہً زیادہ سہل ہوگا اگر ہم یہ فرض کریں کہ اس نقل کے مختلف مدارج میں انسانی طرزِ عمل کی کوئی ذہنی تمثال بھی بندر کے ذہن میں پیدا ہوتی جاتی ہے، جو اس کی رہنمائی میں معین ہوتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حیوانات میں جلی تصورات اگر کسی حد تک ہوتے بھی ہیں تو الگ الگ اور منفرد یعنی یہ اصولاً مزید مسلسل تصورات کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ ادراک کی طرح حرکی فعلیت میں رہنما ہوں۔

خود ہماری ذہنی زندگی میں آزاد تصورات تقریباً ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اسلئے خالص ادراکی فعل نسبتہً بہت شاذ ہوتا ہے لیکن اسمیں شک نہیں کہ ہوتا ضرور ہے۔ اگر کسی کتے نے ایکبار ہم کو کاٹ لیا ہو، اور دوسری مرتبہ پھر وہی کتا ملے تو اس سے بچنے کی عملی تدابیر اختیار کرنے کے لئے کاٹنے کی تمثال اپنے ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

انسانی کارناموں اور حیوانی افعال میں جو عظیم بُعد و تفاوت نظر آتا ہے اس کا تعلق ادراکی اور تصوری عمل کے فرق سے ہے۔ حیوانی فعلیت اصولاً یا تو خالص ادراکی ہوتی ہے یا جس حد تک کہ تصورات کو مستلزم ہوتی ہے، تو وہ کسی فعل کے کرتے وقت محض رہنمائی کا کام دیتے ہیں۔ بخلاف اس کے انسان پہلے سلاسل تصورات کے ذریعہ کام کی تجاویز سوچتا ہے، پھر ان کو عمل میں لاتا ہے۔ اس طرح وہ پہلے ہی سے آئندہ مشکلات پر حاوی ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔

---

[1] یہ مسئلہ بحث طلب ہے۔ میں بذاتِ خود خیال کرتا ہوں کہ حیوانات میں دیگر بعض اعلیٰ صنف کے بندروں یا شاید ہاتھیوں کے، تصوری تمثالات کے وجود کی کچھ زیادہ شہادت نہیں ملتی۔

[2] اس قاعدہ میں مستثنیات نکل سکتے ہیں، لیکن وسیع معنی میں یہ عام بیان صحیح ہے۔

وہ پل پر واقعتاً پہنچنے سے قبل اپنے تصور میں اس کو عبور کر جا سکتا ہے۔

۶۔ ادراکی عمل کی تسویقی نوعیت

ادراکی فعلیت کا ہر جداگانہ یا منفرد سلسلہ ایک داخلی وحدت و تسلسل رکھتا ہے۔ لیکن جہاں شعوری زندگی اصولاً ادراکی ہوتی ہے وہاں فعلیت کے مختلف سلسلے نسبتاً ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر کوئی ایسا مسلسل نظام نہیں بنتا جیساکہ کسی شخص کے تعقل میں ہوتا ہے۔ حیوانات میں شخصیت ہوتی ہی نہیں۔ یہ زیادہ تر تسویق کے غلام ہوتے ہیں۔ لفظ تسویق کا صحیح معنی میں ہر ایسے میلانِ طلب پہ اطلاق ہوتا ہے جو محرکات و دواعی کے کسی عام نظام کے بغیر محض اپنی انفرادی حیثیت سے عمل کرتا ہے، اس طرح جو فعل تسویق پر مبنی ہوتا ہے وہ اس فعل سے مختلف ہوتا ہے جو فکر و تامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ غور و فکر کی صورت میں آدمی بجائے اس کے کہ اُس تحریک پر عمل کرے جو موجودہ حالات سے پیدا ہوتی ہے اپنی سوچی ہوئی تدبیر عمل کو ذہنی زندگی کے گزشتہ و آئندہ مکمل نظام سے ملاکر دیکھتا ہے یعنی وہ اپنی موجودہ ذات سے مجموعی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر موجودہ تسویق کی قوت کوئی کام کرا دیتی اور فاعل کو غور و فکر کا موقع نہیں ملتا تو بعد کو اکثر افسوس اور ندامت ہوتی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ یا وقتی تسویق کا غلبہ ختم ہو جاتا ہے تو آدمی کو اس تسویق پر مبنی گزشتہ فعل کا تصور اُن زیادہ عام میلانات سے متصادم ہو سکتا ہے، جو اس کی مجموعی زندگی میں وحدت و یکسانی پیدا کرتے ہیں لیکن اس قسم کا افسوس یا ندامت ادراکی سطح پر ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سطح پر کوئی ایسا واحد نظامِ میلانات نہیں ہوتا جس سے کہ کوئی منفرد تسویق متصادم ہو سکے۔ یعنی کوئی ایسی شخصی ذات نہیں ہوتی جس کی وحدت میں ماضی، حال و مستقبل سب کا تجربہ شامل ہو سکے۔ کتے کو کسی ایسے فعل کی سزا دینا بے سود ہے جس کو اس نے ایک ہفتہ پہلے کیا ہو۔ غرض خالص ادراکی شعور نسبتاً ایک دوسرے سے جداگانہ و متفرق تسویقات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے اس عمل ادراک سے جو غایت حاصل ہو جاتی ہے وہ مزید غایات کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ ہر عمل اپنی ایک الگ داخلی وحدت اور اپنا جداگانہ تسلسل

رکھتا ہے۔ ادراکی اعمال ایک دوسرے سے ایسے ہی بے تعلق ہوتے ہیں جیسے کہ کھیل کی مختلف بازیاں۔ مثلاً ہم شطرنج کی ایک بازی کے نتیجہ کو دوسری بازی کی ابتدا نہیں کہہ سکتے ہر بازی بجائے خود بالکل نئی اور الگ ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مشق سے کھیلنے والا زیادہ ہوشیار ہو جاتا ہے۔ مگر یہ ادراکی فعلیت کے سلاسل پر بھی صادق آتا ہے، جس سے تمثیل اور بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ ادراکی سطح پر واحد و مسلسل عالم کے مقابلہ میں کوئی واحد و مسلسل ذات نہیں ہوتی۔ ذات کا بہ حیثیت مجموعی تعقل جس میں ماضی، حال و مستقبل تینوں متحد ہوں، اور اسی طرح عالم کا تعقل اشیاء و افعال کے ایک منفرد و باقاعدہ نظام کی حیثیت سے، یہ دونوں تصوری عمارتیں ہیں جو بتدریج ارتقائے انسانی کے اثنا میں تعمیر ہوئی ہیں۔ ذات اور عالم کی یہ تصوری تعمیر ادنیٰ انسانی اقوام میں نسبتۃً بہت ابتدائی ہوتی ہے، اور مکمل تو یہ کبھی نہیں ہو سکتی۔ خالص ادراکی سطح پر اس کا نام و نشان تک نہیں ہوتا۔

(۳)

باب

نقل و تقلید

ا۔ تمہید

انسان اور حیوان دونوں کی ذہنی ترقی کے لئے نقل و تقلید یا محاکات کا عمل نہایت اہم ہے۔ گو اس عمل کی زیادہ پیچیدہ صورتیں سلاسلِ تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں، تاہم اپنی اصلی خصوصیات کے لحاظ سے یہ ذہن کے اوراکی مراتب میں بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ بڑی حد تک نقالی ہی کا طفیل ہے۔ کہ ایک نسل کے نتائجِ تجربہ دوسری نسل تک منتقل ہو کر مزید ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔ جہاں سلاسل تصورات کا عمل نسبتہً غیر اہم ہوتا ہے (جیسا کہ حیوانات میں)، وہاں اجتماعی روایات کی صورت تمام تر نقل و تقلید ہی ہوتی ہے۔ گزشتہ نسلوں کے خیالات، زبان، شعائر اور مشینوں وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہ مخصوص انسانی روایات اپنے اسلاف کے اندر ایسے سلاسل تصورات کو مقتضی ہوتی ہیں، جو اخلاف کے ماحول کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیتے ہیں، اور اس ماحول کو سمجھنے یا اس سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے نئی نسل کو پھر ان پرانے سلاسل تصورات کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ اس قسم کی روایات حیوانی زندگی میں نہیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ حیوانی ذہن کا عمل سلاسل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہوتا ہے

پھر بھی ذہنی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ حیوانات بڑی حد تک روایات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔ ان روایات کا اصلی مبنیٰ یہ ہوتا ہے، کہ جانوروں کے بچے اپنے ماں باپ یا اپنی جماعت کے دیگر افراد کے افعال کی نقالی کرتے ہیں۔ یہی براہ راست تقلیدی عمل، گو تمام تر نہیں، تاہم ایک نہایت اہم جزانسان کی اجتماعی روایات کا بھی ہوتا ہے۔

۲۔ تقلیدی تسویق یا تہیج

تقلید کی تسویق اور اس کی نفسی قابلیت وصلاحیت میں فرق ہے یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم کسی فعل کے کرنے کی صلاحیت پوری طرح پہلے ہی سے رکھتے ہوں، اور دوسرے کو کرتے ہوئے دیکھنا محض ترغیب محاکات کا باعث ہو۔ لیکن دوسرے کو کوئی کام کرتے دیکھکر اس سے ایک تعلیمی اثر بھی پڑ سکتا ہے، یعنی جو کچھ ہم پہلے سے کر سکتے ہیں، یہ صرف اسکا تہیج نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک ایسی شے کے قابل بھی ہم کو بنا سکتا ہے، جس کو بغیر مثال کی موجودگی کے ہم نہیں کر سکتے تھے۔ جب کوئی آدمی دوسروں کو ناچتے دیکھتا ہے، تو اس کے پاؤں بے چین ہو کر ان کے ساتھ شرکت کی تسویق پیدا کر دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ وہ ان سے سیکھنے کا بھی محتاج ہو۔ بلکہ ممکن ہے، وہ ان سبھوں سے بہتر ناچنا جانتا ہو۔ البتہ جو کچھ وہ پہلے سے کر سکتا تھا، دوسروں کو دیکھکر اس کی طرف صرف ترغیب وتسویق ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے بچہ جب شروع شروع میں اُن الفاظ کی نقل کرتا ہے، جو اُس کے بڑے بولتے ہیں تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ اس کی تقلید کا نتیجہ نمونہ کو دیکھتے ہوئے پہلے پہل نہایت ہی ناقص ہوتا ہے اور بار بار کی تکرار کے بعد جا کر کہیں پوری کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ بہت سی مثالوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ تقلید کا مقصد سیکھنا ہی ہوتا ہے، اور نقال کی براہ راست تسویق نہایت ہی کم یا سرے سے نہیں موجود ہوتی یعنی تقلید کا عمل خود تقلید خاطر نہیں، بلکہ کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں بلیرڈ کھیلنا سیکھ رہا ہوں، اور کوئی شخص گیند کو مار کر مجھ کو بتلاتا ہے، کہ اس طرح مارنا چاہئے، تو اس صورت میں، نفس اُس کے فعل کا دیکھنا مجھ کو تقلید پر آمادہ نہیں کرتا بلکہ میں جو کچھ کرنے پر پہلے ہی سے آمادہ ہوں، اسی کا صرف وہ طریقہ

بتلا دیتا ہے۔[1]

لہذا پہلے ہم کو تقلیدی تسویق، یعنی کسی فعل کے ایسے تہیج سے بحث کرنا ہے، جو دوسرے کو محض کرتے ہوئے جان یا دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔ اس تسویق کا تعلق توجہی شعور سے ہے۔ جس کی بنا پر اس کو محض اضطراری تقلید سے الگ رکھنا چاہیئے۔ اضطراری تقلید کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو یہ عادی ائتلاف کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسے کسی کو کھانستے دیکھ کر کھانسی آنے لگنا۔ یا پھر اگر کوئی خاص مخالف محرک نہ موجود ہو، تو جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا کرنے کی عام عادت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عادت انسانی جماعت پر برابر اپنا عمل کرتی رہتی ہے، جس کے مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ہم یہاں صرف تین کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) عام رائج طریقوں کی تقلید کرنا بہ نسبت اس کے آسان ہوتا ہے، کہ ہر وقت ہم اپنے لئے نئی راہ عمل نکالتے رہیں۔ اس تقلید سے وقت اور محنت کی بہت بچت ہوتی ہے۔ (۲) یہ بالعموم پسندیدہ نہیں ہوتا، کہ ہم اپنی جدت طرازی سے خواہ مخواہ بلا وجہ لوگوں میں نکو بنے رہیں یا ان کو پریشان کریں (۳) تجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، وہ اکثر معقولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس سے انحراف اغلباً نقصان کا باعث ہوتا ہے۔ اسی قسم کے وجوہ سے لوگ یہ عادت قائم کر لیتے ہیں، کہ جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا ہی کرتے جاتے ہیں اور جب تک کوئی خاص ضرورت اس کے خلاف داعی نہ ہو، بطور خود فکر و توجہ کی کوشش نہیں کرتے۔

بہ خلاف تقلیدی تہیج کے کہ وہ اس عام طرز عمل سے الگ بجائے خود ایک طلب ہے، جس کی تشفی نفس تقلید یا نقالی ہی سے ہوتی ہے۔ کسی فعل کا ادراک اس کی محاکات کا اسی وقت باعث ہوتا ہے، جب کہ اس سے کوئی دلچسپی ہو یا کم از کم کسی دوسری دلچسپ شے کے ساتھ اس کو خاص تعلق ہو۔ مزید براں اس دلچسپی کی نوعیت ایسی ہونی چاہیئے، کہ دلچسپ فعل کی کلاً یا جزءً تکرار سے، اس کی زیادہ مکمل

[1] جہاں تک کہ یہ بتلانے یا سکھلانے کے قابل ہے اور وہ "مشق" پر موقوف نہیں۔

طور پر تشفی ہوتی ہو۔ اس طرح تقلید توجہ ہی کی ایک خاص ترقی قرار پاتی ہے۔ توجہ میں ہمیشہ اس بات کی کوشش ہوتی ہے، کہ جس شے پر ہم متوجہ ہیں، اس کو زیادہ واضح، زیادہ متعین اور زیادہ مکمل طور پر سمجھ سکیں۔ تقلید ایک ایسا طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے اس کوشش میں کامیابی ہو سکتی ہے، بشرطیکہ دلچسپی ایک خاص قسم کی ہو۔ ظاہر ہے، کہ ہم ہر فعل کی بلا امتیاز صرف اس بنا پر تو تقلید نہیں کرنا چاہتے، کہ اس کو ہوتے دیکھ لیا ہے۔ جو چیز معمولی و مانوس یا کسی اور وجہ سے بے اثر و غیر دلچسپ ہوتی ہے، وہ اپنی محاکات پر ہم کو آمادہ نہیں کرتی۔ برخلاف اس کے جس شے میں کوئی خاص نمایاں جدت یا کوئی اور ایسی بات ہو، جو جلب توجہ کا باعث ہو سکے، تو اس میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر جالب توجہ شے اپنی تقلید پر مائل کرتی ہے۔ بلکہ تقلید صرف وہیں کی جاتی ہے، جہاں کہ یہ توجہ میں معین ہوتی، یعنی دراصل خود توجہ ہی کی ایک ترقی ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ کسی فعل کے ساتھ دلچسپی براہ راست خود اس کی خاطر ہوتی ہے۔ نہ اس کے ممکن نتائج یا کسی خارجی محرک کی خاطر۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ فعل بذات خود دلچسپ ہو، بلکہ بعض نہایت اہم صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ دلچسپی کا تعلق براہ راست ظاہری فعل کے بجائے کسی ایسی دوسری شے سے ہوتا ہے، جس کے ساتھ یہ فعل اس طرح وابستہ ہوتا ہے، کہ گویا اس کا جز ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ نہ صرف دلچسپ افعال کی نقل کا رجحان ہوتا ہے، بلکہ دلچسپ شخص کے افعال کی بھی نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ کتے اکثر اپنے مالک کی نقل کرتے ہیں۔ انسان اپنے ممدوح یا محبوب اشخاص کی حرکات و سکنات اور انداز گفتگو کی تقلید کرتا ہے۔ بچے اپنے والدین یا کھیل میں اپنے بڑوں کی تقلید کرتے ہیں۔ جو لوگ کسی کو بڑا آدمی سمجھتے ہیں، اس کی معمولی بات چیت اوضاع و اطوار تک کی نادانستہ نقالی کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں دراصل اس آدمی کی ساری شخصیت سے دلچسپی ہوتی ہے، جو اس کی ظاہری خصوصیات کی محاکات و تقلید سے زیادہ واضح و نمایاں طور پر شعور کے سامنے رہتی ہے

۱؎ جس جماعت میں ہم رہتے ہیں، وہ ہمیشہ ہمارے لئے دلچسپ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم

لہٰذا اس ساری بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ کسی فعل کے ساتھ جس قدر زیادہ دلچسپی ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ اس کی تقلید کا میلان ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ دلچسپی ایسی ہو کہ جس کی اسی عملِ تقلید سے تشفی ہوتی ہو، یا جو اس کے ذریعہ سے قائم رہ سکتی ہو۔ لیکن یہاں ایک فرق کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔ وہ یہ کہ یہ دلچسپی یا تو اصلی و ابتدائی ہوتی ہے یا گزشتہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ بچوں کی تقلیدی تسویق (خواہ وہ انسان کے ہوں یا حیوان کے) بڑی حد تک گزشتہ تجربہ سے خالی اور خلقی رجحانات پر مبنی ہوتی ہے۔ بط کا بچہ جس کو مرغی نے اپنے بچوں کے ساتھ پالا ہو، وہ اپنے ماحول کی بس ایک محدود درجہ سے آگے نقالی نہیں کرتا ہے۔ جس فعل کے لئے جبلی رجحان موجود ہوتا ہے اس کو جب کوئی دوسرا کرتا ہے، تو دلچسپ معلوم ہوتا ہے اور تقلیدی تہییج رونما ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔

یہ جبلی تقلید صرف کسی فعل ہی کی نقل یا محاکات کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اس فعل کی مخصوص نوعیت بھی کم و بیش اسی پر منحصر ہوتی ہے۔ بچہ میں الفاظ نکالنے کا خلقی رجحان ہوتا ہے۔ لیکن ان کی مخصوص نوعیت بڑی حد تک ان الفاظ کے تابع ہوتی ہے جن کو یہ اپنے گرد و پیش کے لوگوں سے سنتا ہے۔ لحن[1] پر بھی یہی صادق آتا ہے مگر بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تقلید صرف ایک موقعی تسویق کا کام دیتی ہے، اور پہلے پہل کسی فعل کے کرنے یا اس کی نوعیت میں کسی محسوس ترمیم و تغیر کی قوت نہیں پیدا کرتی۔ چڑیاں جب کسی خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہیں، اور ان کے بچے اس کی تکرار کرنا چاہتے ہیں، تو اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نمونہ یا مثال کی موجودگی فعلیت کو صرف تہییج کر دیتی ہے، باقی اسمیں کوئی تغیر و ترمیم نہیں کرتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ خطرہ کا شور بجائے خود جبلی شے ہے۔ کسی بچے نے اس کو سنا ہو یا نہ سنا ہو، لیکن جب اس کو کوئی ناگوار یا پریشان کن تجربہ ہوتا ہے تو وہ کچھ نہ کچھ شور ضرور مچاتا ہے۔ خطرہ کے اس شور کا اثر دوسری چڑیوں پر بھی (جو اس کو سنتی ہیں) جبلی طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب ماں اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خاص کسی صوبہ کے لوگوں کے ساتھ برابر رہتے ہیں، تو قدرۃً انکے [1] لحن یعنی لب و لہجہ کی تقلید کرنے لگتے ہیں۔

قسم کا شور کر رہی ہو، تو وہ بچہ تک جو ابھی انڈے میں ہے، اور نکلنے کی کوشش کر رہا ہے، دفعتاً اس کوشش سے رک جاتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے اس کی حرکت باطل ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک چڑیا خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہے، تو یہ دوسری اور دوسری سے تیسری تک متعدی ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کے سارے جھنڈ میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وہ اصلی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے چڑیاں اور دوسرے جانور ان خطرات سے بچنا سیکھتے ہیں، جن کا خود ان کو براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور جن کی یہ پہلے پہل کوئی پروا نہیں کرتے۔ کسی غیر آباد جزیرہ میں جہاں پہلے کبھی انسان کا گزر نہ ہوا ہو، اگر کوئی شخص کندھے پر بندوق رکھ کر نکل جائے، تو اس سے یہاں کی رہنے والی چڑیوں کو کوئی خوف نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن چند ہی مرتبہ شکار کھیلنے کے بعد پھر بالعموم ساری چڑیاں اس قسم کے مسلح آدمی سے خوف کھانے لگتی ہیں۔ ہوتا یہ ہے، کہ جو چڑیاں بندوق سے واقعتاً زخمی یا پریشان ہو چکی ہیں، وہ خطرہ کا شور مچاتی ہیں، جس سے دوسری بھی خوف زدہ ہو کر شور کرنے لگتی ہیں، اور پھر جب یہ بندوق لئے ہوئے کسی آدمی کو دیکھتی ہیں، تو شور مچانے لگتی ہیں، حالانکہ ان کو خود کبھی کسی آدمی سے نقصان نہیں پہنچا ہے۔

۳۔ نقالی کے ذریعہ تعلیم

اب ہم سوال زیر بحث کے دوسرے پہلو یعنی اس صورت کو لیتے ہیں، جس میں کسی فعل کے کرنے کی قوت نفس تقلید و نقالی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک عام قاعدہ ہے، جس کا بس، ایک مرتبہ بتلا دینا کافی ہو جاتا ہے۔ یہ قاعدہ بجائے خود ایک اور عام تر قاعدہ کا جزء ہے، وہ یہ کہ "جس کے پاس ہوتا ہے، اسی کو ملتا ہے" دوسروں کی فعلیت کو نقل کرنے کی قوت ہمارے اندر اسی نسبت سے ہوتی ہے جس نسبت سے کہ اس قسم کی فعلیت کو انجام دینے کی ایک عام قوت و صلاحیت ہمارے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے[1]۔ مثلاً جو شخص موسیقی کے ذوق و صلاحیت

---

[1] گزشتہ باب میں تھارنڈائک کے جن جانوروں کا ذکر آچکا ہے، وہ بٹنوں کے دبانے وغیرہ کے سے اجنبی و نامانوس افعال کی نقل نہیں کر سکتے تھے۔ حالانکہ اگر کوئی ہوشیار بندر ہوتا، تو نتیجہ غالباً بالعکس ہوتا۔

سے خالی ہے، وہ تانسین کی نقل نہیں کر سکتا۔ جو قوت پہلے سے موجود ہے نقل و تقلید اس کو ترقی دے سکتی ہے، لیکن از سر نو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لڑکے کی مثال لو جو پہلے پہل لکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ وہ استاد کے لکھے ہوئے حروف کی نقل ہی کر کے سیکھتا ہے، لیکن یہ نقل صرف اس لئے ممکن ہوتی ہے، کہ وہ الٹی سیدھی لکیریں بنانے کی پہلے ہی سے قابلیت رکھتا ہے۔ شروع شروع میں اس کے نقوش استاد کے نمونہ سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے، وہ بتدریج ترقی کرتا ہے، جیسے جیسے بطور خود لکھنے کی قوت بڑھتی جاتی ہے، ویسے ہی ویسے نقالی کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر وہ خطاطی میں اپنی قابلیت و صلاحیت کی ان حدود کو پہنچ جاتا ہے، کہ پھر کوئی مزید قابل لحاظ و محسوس ترقی نہیں کرتا۔

لیکن ابھی بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ نقل و تقلید کے ذریعہ سے سیکھنے یا تعلیم کی قوت دراصل تجربہ کے ذریعہ سے سیکھنے کی عام قوت ہی کا ایک جزء ہے جو ذہن کی صورت پذیری کو مستلزم ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی زندگی اس طرح کی بندھی ہوئی مضبوط و قائم صلاحیتوں اور رجحانات سے شروع ہوتی ہے، کہ انفرادی نشو و نما کے اثنا میں تغیر یا صورت پذیری برائے نام ہی ممکن ہوتی ہے، تو انہیں نقل و محاکات کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت بھی برائے نام ہی ہوتی ہے۔ جانوروں میں سب سے زیادہ تغیر پذیری اور اسی لئے زیادہ نقل و تقلید کی قابلیت بندروں میں ہوتی ہے۔ یہ طرح طرح کی حرکتیں کرتے رہتے ہیں، اور تجربہ سے سیکھنے کی بہت زیادہ قابلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر ان کو آدمیوں کے ساتھ رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ چھری کانٹوں اور پلیٹ پیالوں وغیرہ کا استعمال از خود دیکھتے دیکھتے سیکھ جاتے ہیں۔ غرض عام طور سے دوسرے حیوانات کے مقابل میں بندروں کے افعال زیادہ متنوع اور وسیع ہوتے ہیں۔ یہ برابر کچھ نہ کچھ کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں، جس میں یہ تمام طریقوں کو آزماتے ہیں اور بالآخر اپنی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے ذریعہ بہت جلد سیکھ جاتے ہیں۔ ان کے افعال کی وسعت قدرۃً دلچسپی کی وسعت کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ کسی براہ راست عملی غرض و غایت کے

بغیر ہر قسم کی چیزوں پر توجہ کرتے رہتے ہیں، اور تقلیدی تسویق یا تہیج (جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے) اسی قسم کی توجہ کی ایک خاص ترقی کا نام ہے۔ بندروں کو جس فعل سے دلچسپی ہوتی ہے، اس کو صاف و واضع طور پر شعور کے سامنے لانے کا یہ سہل ترین و برجستہ طریقہ بھی ان کے پاس ہوتا ہے، کہ خود ویسا ہی کرنے لگتے ہیں۔

البتہ ذہنی ترقی کے اعلیٰ مدارج میں تقلیدی تسویق بہت ہی کم ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ اس سطح پر پہنچ کر تسویقی فعلیت بالعموم منضبط و منتظم فعلیت سے مغلوب رہتی ہے۔ متمدن انسان اس لئے زیادہ نقل و تقلید نہیں کرتے، کہ ان کو بذاتِ خود تقلید کے فعل میں دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ ان کی غرض تقلید سے پسندیدہ نتائج کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جیسے جیسے تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے، خالص تقلیدی تسویق دیگر محرکات کے ساتھ ملتی جاتی اور بڑی حد تک ان سے مغلوب و زیر ہو جاتی ہے۔ مثلاً شروع شروع میں بچہ جب اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی آواز کی نقل اتارتا ہے، تو اس کا یہ فعل محض نقل کی خاطر ہوتا ہے، لیکن جب اسکو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ آوازیں یا الفاظ افہام و تفہیم کا ذریعہ ہیں، تو ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے۔ اب ہر نیا لفظ اس کے لئے نئے علم و قابلیت کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ سمجھدار آدمی جب کوئی اجنبی زبان بولنا سیکھتا ہے، تو بالعموم اسی قسم کا خارجی محرک حاوی ہوتا ہے۔ اور محض مسموع آوازوں کی نقل کرنا اس کے لئے ایک ناگوار و تکلیف دہ کام ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ تقلید کی عام عادت (جس کی بنا پر اگر کوئی مخالف سبب نہ موجود ہو، تو ہم رسم و رواج وغیرہ میں اپنی جماعت ہی کا اتباع کرتے ہیں) تقلیدی تسویق کا بس فی الجملہ ہی نتیجہ ہوتی ہے۔ ورنہ در اصل اور زیادہ تر یہ بھی اُسی قسم کے خارجی محرکات پر مبنی ہوتی ہے، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

لے دیکھو آخری باب: فصل ۶۔

(۴)

باب

لذت والم

۱۔ تمہید

ادراک کی لذت والم کا مدار مختلف چیزوں پر ہے۔ وسیع طور پر ہم اس کی جو تقسیم کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ایک تو وہ لذت یا عدم لذت ہے، جو کسی ادراک کے وقوع کے وقت براہ راست ادراکی عمل پر مبنی ہوتی ہے، اور دوسری وہ ہے جو گزشتہ ائتلافات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

جو چیز عمل ادراک میں، اس کے وقوع کے وقت، مانع یا مزاحم ہوتی ہے وہ ناگوار ہوتی ہے اور جو اسمیں معین یا اسکے موافق ہوتی ہے وہ خوشگوار معلوم ہوتی ہے یہاں ادراکی فعلیت کی دو حیثیتوں کے فرق کو معلوم کر لینا اہم ہے۔ (۱) کسی عملی غرض کے بغیر چیزوں کو جاننا یا ان کی طرف محض توجہ کی خاطر توجہ کرنا (۲) ایسے افعال کا انجام دینا جو توجہ کی رہنمائی میں تو ہوتے ہیں، لیکن اصل میں یہ عملی محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۲۔ توجہ کی نوائے تاثر

محض توجہ کی خاطر عمل توجہ کی صورت میں لذت والم کا مدار جن چیزوں پر ہوتا ہے، ان کو ڈاکٹر وارڈ نے خوبی کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ "جس نسبت سے توجہ زیادہ سے زیادہ موثر طور پر اپنا عمل کر سکتی ہے، اسی نسبت سے لذت حاصل ہوتی ہے اور جس نسبت

سے کہ اس موثر توجہ میں کسی انتشار، تصادم یا ناقص و غلط تطابق کی بنا پر فتور واقع ہوتا ہے، یا جس قدر کہ یہ ساحت شعور کی تنگی سستی اور قلت تغیرات کی وجہ سے ناکام رہتی ہے، اسی قدر موجب الم ہوتی ہے[1]۔

ایک ہی قسم کے احضار کا (اس سے دلچسپی ختم ہو چکنے کے بعد) برابر قائم رہنا یا بار بار اُسی کی تکرار ذہنی فعلیت میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہے، جو نہایت ہی ناگوار معلوم ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم کسی ایسی سڑک پر سفر کر رہے ہوں جس کے مناظر شروع سے آخر تک یکساں نوعیت کے ہوں، اور جس پر ایک ہی طرح کے گاؤں ایک ہی طریقے سے آباد ہوں۔ بات یہ ہے، کہ توجہ کے بے روک عمل کے لئے کسی نہ کسی حد تک تنوع ضروری ہے۔ جہاں اس تنوع کی کمی ہو، ذہن اپنی فعلیت کے لئے اُس کی تلاش کرتا ہے، اور ناکامی سے بدمزہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف خارجی ارتسامات کا بہت زیادہ اور عاجلانہ تغیر و تنوع بھی ناگوار گزرتا ہے کیونکہ ذہن ابھی ایک شے کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، کہ دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے اس طرح مخل ہوتی ہے کہ آدمی گھبرا جاتا ہے، اور توجہ میں پراگندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے انتشار کی تکلیف لاحق ہوتی ہے، جو اس وقت بھی رونما ہو سکتی ہے جب کہ بے جوڑ چیزیں ایک ساتھ توجہ کی طالب ہوں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک پر بھی آدمی کافی توجہ نہیں کر سکتا۔ ایک ہی مرکب شے پر توجہ کی صورت میں، اس کے اجزا کا باہمی تعلق لذت یا الم کا باعث ہو سکتا ہے، کیونکہ بقول کانٹ کے کبھی یہ تعلق "ہماری قوت علمیہ کے موافق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا"۔ جہاں کسی مجموعہ یا کل کا علم اپنے اجزا کے علم میں، ایک جز کا علم دوسرے جز کے علم میں اور اجزا کا علم کل کے علم میں معین ہوتا یا آسانی پیدا کرتا ہے، وہاں مجموعی فعلیت خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ اس کے عمل کا میدان کافی متنوع ہو۔ بخلاف اس کے جہاں ذہن پہلے کسی شے کے لئے تیار ہوتا ہے اور پھر آگے چلکر سامنا کسی اور شے کا ہوتا ہے، جس کے لئے یہ تیار نہیں ہے

---

[1] دیکھو عنوان "سائکالوجی"، انسائکلو پیڈیا برٹیانکا۔ طبع دہم صفحہ ۵۵۔

تو اس کی فعلیت میں ناگواری آجاتی ہے، مثال کے لئے تم "موزوں اصوات مناسب حرکات واشکال، موسیقی کے اُتار چڑھاؤ اور رنگوں کی تدریجی کمی زیادتی کی لذت وخوشگواری کو اور ٹمٹماتی روشنی، غلط وقت، غلط مقادیر وغیرہ کی تکلیف وناگواری کو لے سکتے ہو۔ ان تمام صورتوں میں جب نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے تو توجہ جلدی سے قائم ہو جاتی ہے، یعنی اپنی جگہ پکڑ لیتی ہے، اور جب نتیجہ ناگوار ہوتا ہے، تو توجہ کو مایوسی وسرگردانی ہوتی ہے اور ضائع جاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو عمل توجہ کی انتظاری یا توقفی نوعیت یاد رکھنی چاہیئے۔ توجہ ہمیشہ آئندہ کے لئے تیار رہتی ہے، اور اس تیاری کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ اب جو کچھ واقع ہوتا ہے، وہ اگر اس مخصوص سابقہ تیاری کے مطابق ہو، تو ذہنی فعلیت بلا اضاعت وقت وقوت جاری رہتی ہے، اور اگر مطابق نہ ہوا تو مایوسی کا صدمہ اور قوت کی اضاعت ہوتی ہے۔

کسی واحد مقصد کو پورا کرنے کے لئے جو حرکات درکار ہوتی ہیں، ان کو باہم موزوں ومناسب بنانے کے لئے بے شمار حرکی تہیجات میں نہایت نازک تطبیق وتوفیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر حرکت کو ایک خاص شدت، حدت اور سرعت کا ہونا چاہیئے، اور ایک خاص ترتیب کے ساتھ انکو یکے بعد دیگرے یا ساتھ واقع ہونا چاہیئے۔ اس تطبیق میں ناکامی، (جو مجموعی فعلیت کو مختل وغیر موثر کر دیتی ہے) بالعموم ناگوار گزرتی ہے۔ آدمی جب اپنا توازن کھو بیٹھتا ہے تو اس وقت کی خاص حالت اس کی نہایت عمدہ مثال ہے انتہائی تھکن کی حالت میں جو تکلیف ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ ہاتھ پاؤں کی اینٹھن اور کپکپی کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تھکنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے جب مرکب یا پیچیدہ حرکات میں آسانی وسہولت ہوتی ہے، تو اس سے لذت ملتی ہے، بشرطیکہ عادت کی بنا پر یہ حرکات اپنی نوائے تاثر کو زائل نہ کر چکی ہوں۔ موزوں ومنطبق حرکات کا بے روک اور آسانی کے ساتھ انجام پانا بجائے خود لذت بخش ہوتا ہے۔ بچوں کو (خواہ انسان کے ہوں یا حیوان کے) کھیل میں جو لذت ملتی ہے، وہ بڑی حد تک اسی قسم کی ہوتی ہے۔ کتا جب اپنے پچھلے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش

کرتا ہے، تو اس کی جو ذہنی حالت ہوتی ہے، اس کا موازنہ اُس حالت سے کرو جب وہ اپنی فطری کلیلوں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ کھیل کود وغیرہ میں مصروف ہوتا ہے۔

بعض ایسی عام چیزیں ہیں، جو عام طور پر حرکی تطابق کے آسان و موثر بنانے میں معین ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم غالباً موزونیت ہے۔ موزوں حرکات میں چونکہ ایک ہی تطابق کی باقاعدہ وقفوں کے ساتھ تکرار ہوتی ہے، لہذا پہلے ہی سے اس کے لئے تیاری ممکن ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ قوت ضایع نہیں ہوتی، اور کام زیادہ سے زیادہ خوبی کے ساتھ ہوتا ہے۔ جن کاموں میں ایک ہی حرکت کا بار بار اعادہ کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً ہتوڑا اچلانا یا رسی بٹنا وغیرہ تو ان میں خواہ مخواہ ایک موزونیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دو جداگانہ ہم وقت افعال کے مابین اگر موزونیت پائی جاتی ہو تو اس سے دونوں میں آسانی ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں ہر فعل نہ صرف اپنی ہی موزونیت کی بنا پر بلکہ دوسرے کی بنا پر بھی آسان ہو جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ اکثر نہایت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثالیں ناچنا وغیرہ ہیں[1]۔

اپنے علاوہ دوسری اشیاء یا اشخاص کی کسی حرکت کو دیکھ کر لذت یا عدم لذت کا جو تجربہ ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک انہی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو خود اپنی حرکات کے اندر اس تجربہ کی باعث ہوتی ہیں۔ اوپر نقل و تقلید کی بحث میں ہمکو معلوم ہو چکا ہے کہ جو افعال اپنی ذاتی دلچسپی کی بنا پر جالب توجہ ہوتے ہیں، اُن کے دیکھنے والے میں بھی خود ایسا ہی کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ واقعتاً ان افعال کی نقل نہیں کرنے لگتا، تو بھی نفس میں یہ میلان ضرور موجود ہوتا ہے۔ جو شخص کسی خارجی حرکت کی طرف متوجہ ہو تو اس حرکت کا نفس دیکھنا ہی، اس شخص کے اندر اسی قسم کی ایک ادنیٰ یا ابتدائی فعلیت کا موجب ہو جاتا ہے۔ یہ حرکی اعادہ بلاشبہ کوئی جداگانہ تصور نہیں، بلکہ مرکب ادراک کا ایک سالم جز ہوتا ہے۔ لذت و الم کے

---

[1] موزوں فعلیت ایک خوشگوار قسم کا ایسا پھیلا ہوا تہیج بھی پیدا کر دیتا ہے، جو دوسری لذت بخش چیزوں کے اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ مثلاً نظم کی موزونیت شاعرانہ خیالات کے لطف و اثر کو دوبالا کر دیتی ہے۔

متعلق جو کچھ عام طور سے حرکی عمل پر صادق آتا ہے، وہی حرکی عمل کے اس اعادہ پر بھی صادق آتا ہے، جس کو کسی متحرک شے پر توجہ مستلزم ہوتی ہے۔ جب یہ اعادہ خاص طور پر آسانی وسہولت اور صحت تطابق کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو خارجی حرکت اس کا باعث ہوتی ہے اس کو ہم پسندیدہ خیال کرتے ہیں لیکن محض حرکت کا ادراک اس کے دیکھنے والے میں حرکی فعلیت کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر کسی پتلی تھونی پر بہت بڑا چھپر لدا ہوا ہو، تو دیکھنے والے کو ایک ناگواری پیدا ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ خود اپنی طاقت سے زیادہ کوئی بوجھ اٹھا رہا ہے۔ ہندسی اشکال سے جو خوشگوار یا ناگوار اثر پڑتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، ان کے ادراک کی حرکی فعلیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، کچھ تو یہ حرکی فعلیت واقعی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے، جیسے مثلاً آنکھ کا پھرانا، لیکن بہت کچھ اس کا منشا خطوط وسطوح کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا ہوتا ہے، کہ گویا ان میں خود فعلیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں راستہ پھیر کھا کر گیا ہے، یا فلاں ستون بوجھ سے جھکا جا رہا ہے، وقس علیٰ ہذا۔ زبان کا یہ طرز تعبیر عمل ادراک کی ایک بنیادی حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔ خطوط وسطوح کی جو نوعیت ہوتی ہے، ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ گویا انھوں نے خود یہ نوعیت اختیار کی ہے۔ اس لئے انکے علم کے وقت ہمارے اندر ایک حرکی فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے، جو کبھی خوشگوار اور کبھی ناگوار ہوتی ہے۔ جب کوئی ہندسی خاکہ ایسا بے ہنگم اور ایسے غیر متوقع تغیرات کا مقتضی ہوتا ہے، جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہیں ہیں، تو یہ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر کسی شے میں بہت تدریجی خم یا کجی پائی جاتی ہو، تو وہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی ہندسی شکل بہت سادی ومعمولی ہو، تو لذت والم کے لحاظ سے یہ تقریباً بے اثر ہوتی ہے۔ بہت نمایاں ناگواری اس وقت پیدا ہوتی ہے، جبکہ ایک طرف کسی شے میں کافی موزونیت وباقاعدگی پائی جاتی ہو، اور دوسری طرف اس کے منافی حالات موجود ہوں۔ نیز اس صورت میں بھی ناگواری کا تجربہ ہوتا ہے، جب کسی شے کی سادگی یا یکساں تکرار کی بنا پر توجہ اچھی طرح نہیں جمتی۔ ایسی حالت میں ہماری فعلیت میں اس لئے ایک رکاوٹ واقع ہوتی ہے کہ اس کو اپنے عمل کے لئے صحیح محل نہیں ملتا۔ البتہ یہ ہوسکتا ہے، کہ جو شے ایک شخص کے لئے بہت زیادہ

بسیط یا مرکب ہو، وہ دوسرے کے لئے ایسی نہ ہو۔

۳۔ کامیابی اور ناکامی پر لذت والم کا مدار

اس عنوان کے تحت میں ایک نہایت ہی وسیع صنف داخل ہے، جس کی صورتیں بجائے خود اس درجہ مانوس و واضح ہیں، کہ ان کے ذکر کی بھی مشکل ہی سے ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ کسی کوشش میں مخالف حالات کی بنا پر ناکامی ناگوار ہوتی ہے، اور جو حالات کسی مقصد کے حصول میں آسانی پیدا کرتے ہیں وہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ بلّی سے اگر چوہا بچ کر نکل جاتا ہے، تو اس کو تکلیف ہوتی ہے، گالف کھیلنے والے کی ضرب، جب گیند کی بجائے کسی ڈھیلے پر پڑتی ہے، تو وہ بدمزہ ہوتا ہے، شکاری کا نشانہ خطا کرتا ہے تو اس کو برا معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی تحلیل غیر ضروری ہے۔ لذت والم کے عام نظریہ کے لئے ان کی جو اہمیت ہے صرف اس پر زور دینے کی ضرورت ہے۔ ان کا نفس اس قدر واضح و مانوس ہونا ہی، ان کو اہم بنا دیتا ہے۔ اگر ہم ایسی دیگر صورتوں کو جن میں کہ احساس لذت والم کے اسباب کم واضح ہیں اسی عام اصول میں داخل کر دے سکیں، تو معقول طور پر دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ بس ان کی توجیہ ہو گئی۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عضویاتی نظریہ جو لذت والم کے تمام احساسات کا منشا عصبی ریشوں کی درستی و فرسودگی کو قرار دیتا ہے، وہ یہاں مشکل ہی سے صادق آسکتا ہے۔ اگر کسی میخ کو گاڑتے وقت ہماری ضرب اس کے سر پر نہ پڑے، تو برا معلوم ہوتا ہے، اور اگر حسب مرضی پڑتی رہے تو اچھا لگتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ کسی طرح نہیں فرض کیا جا سکتا، کہ ایک صورت میں تو زائد قوت صرف ہوئی اور دوسری میں نہیں ہوئی۔ بلکہ جو کچھ صرف ہوئی دونوں میں ہوئی۔

۴۔ ائتلافات سابقہ پر مبنی لذت والم

ادراک کے ساتھ لذت والم کا جو احساس پایا جاتا ہے، اُس کے پیدا کرنے میں حصول معنی، اشکال، اور عضوی حس کے ائتلافی تہیج کا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ کوّے کی قائیں قائیں آواز بجائے خود قطعاً کوئی خوش آئند شے نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اپنی زندگی کا ابتدائی زمانہ دیہات میں گزارا ہے، اور یہاں کے مناظر و حالات سے لطف اٹھایا ہے انکو یہ آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔۔۔ وجہ یہ ہے، کہ ان لوگوں نے چونکہ اس آواز

کو بار بار ایسے ماحول میں سنا ہے۔ ... جو نمایاں طور پر اپنے ساختہ خوشگواری رکھتا تھا لہذا اب جب یہ سنائی دیتا ہے، تو وصندلے طور پر اپنے گزشتہ پرلطف ماحول کے بہت سے اثرات کو بھی متہیج کر دیتی ہے[1]۔" اس سے زیادہ عام و معمولی مثال یہ ہے، کہ کسی لذیذ پھل کو دیکھنے سے جو لذت ملتی، وہ اس کے مزہ کے گزشتہ تجربات ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ایسی صورتوں میں محض احساس لذت والم کا احیاء نہیں ہوتا، بلکہ موجودہ ادراک کے ساتھ لذت والم کا جو احساس پایا جاتا ہے وہ گزشتہ تجربہ سے صرف اس لئے مستفاد ہوتا ہے، کہ خود ادراک ہی اپنے وقوف و مطلب میں اسی تجربہ سے متاثر و متغیر ہو جاتا ہے۔ کوؤں کی قائیں قائیں کی حصولی یا اکتسابی خوشگواری دراصل اس کے اکتسابی معنی کی خوشگواری ہوتی ہے اس سے وہ مجموعی رجحانِ نفس متہیج ہو جاتا ہے، جو گزشتہ ادراکی تجربہ نے چھوڑا ہے اور یہی اس کی خوشگواری کا اصلی منشا ہوتا ہے۔ عضوی حسوں کے تہیج کا بھی اس صورت میں غالباً اہم حصہ ہوتا ہے۔ باقی دوسری صورتوں میں تو یہ بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے مثلاً تنفر انگیز غذا کو نفس دیکھنے ہی سے مالش پیدا ہو جا سکتی ہے۔ جیمس اول کے بدن میں میان سے باہر تلوار دیکھ کر لرزہ پڑ گیا تھا۔ دوسرے کو لیمو چوستے دیکھ کر بعض آدمیوں کے دانت کھٹے ہو جاتے ہیں، اور نہایت ناگوار عضوی حس پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] دیکھو سلے کی "دی ہیومن مائنڈ"، "نفس انسانی"، جلد دوم صفحہ ۸۰

(۵)

باب

جذبات

۱۔عام خصوصیات اگر ہم یہ سوال کریں کہ جذبہ کیا ہے؟ تو معمولی سمجھ کے آدمی کے ذہن میں سب سے پہلے جو جواب آتا ہے وہ خاص خاص جذبات کی ایک فہرست ہوتی ہے یعنی خوف، غصہ، امید وبیم، رشک وحسد، وغیرہ۔ لیکن جب ہم مزید تحقیق وتفتیش، کرنا چاہتے ہیں، اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ ان مختلف کیفیات میں وہ ایسی کونسی خصوصیت ہے، جس کی بنا پر ہم ان سب کو ایک ہی نام یعنی جذبہ سے موسوم کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ علمائے نفسیات مختلف ومتضاد جواب دیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک جذبہ دراصل ایک قسم کی حس ہے جو عام عضوی اختلال سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ گزشتہ لذات وآلام کا ائتلاف کے ذریعہ سے ایک سخت وشدید احیا، ہوجاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک خاص طرح پر عمل کرنے کا میلان ہے، اور اس کو طلبی شعور کی ایک شکل سمجھنا چاہیے۔ ان اختلافات کی صورت میں ہمارے لئے بہترین راستہ یہی ہے کہ خاص خاص جذبات کو لیں، اور دیکھیں کون کونسی خصوصیات ان سب میں عام ہیں اور کونسی ایک جذبہ کو دوسرے سے ممتاز ومغایر کرتی ہیں۔

(۱) جذبہ میں ایک بات نہایت نمایاں ہے جو شروع ہی میں سامنے آجاتی ہے یعنی اس کی وسعت و عالمگیری۔ اور اگی شعور کی ادنی صورتوں سے لے کر تصوری اور تعقلی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں تک، ہر جگہ ایک ہی قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ غصہ زخم اور مار کی تکلیف سے پیدا ہو سکتا ہے۔ زخمی شیر لکڑیوں پتھروں اور خود اپنے زخموں کو چبا ڈالتا ہے۔ بلی کے بچوں کو اگر چھیڑو تو یہ غضبناک ہو جاتی ہے۔ بچہ سے اگر اس کا کھلونا لے لو تو اس کو غصہ آجاتا ہے۔ کسی آدمی کی بات اگر تمہاری سمجھ میں نہیں آتی یا اُس کی کتاب پر تم تنقید کرو تو وہ غصہ کرنے لگتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک ولی کو بھی ولی کی طرح غصہ آسکتا ہے۔ جیسے سینٹ پال کو بیوقوف گلاٹیانس پر آیا تھا۔ غرض اس طرح جذبہ ارتقائے ذہنی کے مختلف مدارج میں جس وسعت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس کی بنا پر ضروری ہے، کہ اس کی مختلف صورتوں کی تعریف میں نہایت احتیاط سے کام لیا جائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ بہت زیادہ محدود و غیر جامع ہو جائے مثلاً بین نے اسی قسم کی غلطی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "وہ غصہ ہیں دوسرے ذی حس کو دانستہ گزند پہنچانے کی ایسی تسویق ہوتی ہے، کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے تشفی ہوتی ہے[1]" لیکن ایسا آزاد و تصوری فعلیت کی نسبتہً ترقی یافتہ حالت ہی میں ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی یہ ان صورتوں کو محیط نہیں ہوتا، جیسا کہ مثلاً سینٹ پال کا غصہ بے وقوف گلاٹیانس پر، جو تمام تر نیک نیتی پر مبنی تھا۔

(۲) وسعت ہی سے ملی ہوئی ایک اور شئے بھی ہے، یعنی ان حالات کا تنوع جو جذبہ کا باعث ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی مزاحمت یا مخالفت غصہ دلا سکتی ہے۔ ہر قسم کا خطرہ خوف کا موجب ہو سکتا ہے۔ مثلاً کتے کو تم طرح طرح سے غصہ دلا سکتے ہو اس کو کھاتے وقت پریشان کرنے سے، یا اس کے بچوں کو چھیڑنے سے یا اس کی دم کھینچنے سے غرض جو چیز کسی جذبہ کو برانگیختہ کرتی ہے وہ ایک قسم کی عام صورت حال ہوتی ہے نہ کہ اشیا کی کوئی خاص صنف۔

علیٰ ہذا جس طرز عمل سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی عام ہوتی ہے۔ اس میں کسی خاص نوع کی شئے کے ساتھ تطابق نہیں ہوتا، بلکہ ایک عام طرز عمل کسی خاص صورتِ حال کے مطابق ہو جاتا ہے۔ کتے کو کسی طرح بھی غصہ

[1] اخلاقیات و نفسیات صفحہ ۲۶۱

کیوں نہ دلاؤ اس کا طرز عمل ایک ہی قسم کا ہوگا۔ ہر حالت میں اس کی جسمانی وضع ایک ہی ہوتی ہے، یعنی مثلاً دانت نکالتا ہے، غراتا ہے اور کاٹنے وغیرہ کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) جذبات کے دو ماخذ ہوتے ہیں، جنہیں تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ یعنی یہ یا تو خاص خاص ادراکات و تصورات سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً کوئی اچھی خبر مسرت کا باعث ہوتی ہے۔ یا پھر یہ عضوی تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں، مثلاً وہ جذبات جو شراب یا دیگر مسکرات وغیرہ کے استعمال سے رونما ہوتے ہیں۔ انسان کا مزاج اُس کی صحت کے حالات کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ عضوی تغیرات دونوں طرح سے عمل کر سکتے ہیں۔ نظام عصبی کو جو غذا پہنچتی ہے اس کی کمیت یا کیفیت کو متغیر کر کے براہِ راست بھی یہ اسکی حالت بدل دیتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جسم کی عام حالت میں تغیر پیدا کرکے، اس کے واسطہ سے اُن تسویقات کی نوعیت بدل دیں جو داخلی اعضا سے نظام عصبی کے مرکز میں آتی ہیں۔ چونکہ عضوی حسوں میں انتشار اور پھیلنے کی خاصیت ہوتی ہے، اس لئے اس سے نظام عصبی کی حالت میں ایک عام تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جس کا نفسیاتی تجربہ ایک جذبی حالت کی حیثیت میں ہوتا ہے۔ لیکن اس حالت کو صحیح معنی میں جذبہ نہیں کہہ سکتے۔ صحیح معنی میں جس شئے کو جذبہ کہا جا سکتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ کسی متعین چیز کے متعلق محسوس ہو۔ مثلاً غصہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی شئے کے متعلق ہو۔ لیکن وہ عام حالتِ اشتغال یا بے چینی جو فرض کرو کہ رات کو نیند نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے، اُس کا تعلق کسی متعین شئے سے نہیں ہوتا بلکہ یہ اپنے لئے ایسی شئے کو ڈھونڈتی ہے اور ممکن ہے کہ اس حالت میں انسان ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شئے ڈھونڈتا رہے جس سے ایک ہی قسم کے جذبات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم جذبہ اپنے بعد ایک جذباتی حالت چھوڑ جاتا ہے جو اسی کے مماثل ہوتی ہے

(۴) جذباتی حالت جب ایک بار پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر اس کی اصل وجہ کچھ ہی ہو، لیکن یہ باقی رہنا چاہتی ہے اور جو شئے سامنے آجاتی ہے، اس پر جھپک پڑتی ہے۔ مثلاً طبیعت میں سرور یا اضمحلال کا اصل سبب ممکن ہے کہ غشی شئے ہو،

لیکن جب ایک بار اس قسم کی حالت پیدا ہو جاتی ہے تو پھر یہ اپنے لئے سامان خود ہی پیدا کر لیتی ہے۔ اگر کوئی شخص بے خوابی یا اور کسی وجہ سے صبح کو مضمحل و بدمزہ اٹھتا ہے تو بات بات پر چڑچڑاتا ہے، حالانکہ اگر یہ حالت نہ ہوتی تو ان باتوں کی وہ چنداں پروا بھی نہ کرتا، بلکہ خوش طبعی سے ٹالدیتا۔ تم اپنے باورچی پر خفا ہو تو وہ اپنا غصہ برتن مانجھنے والے لڑکے پر نکالتا ہے۔ مویشیوں کا گلہ اپنے کسی ساتھی کو مصیبت میں دیکھ کر مشتعل ہوتا ہے۔ اور خود اسی بدقسمت پر سارا غصہ اُتار دیتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس وقت یہی ان کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ ان کو اپنا غصہ اتارنے کے لئے کسی نہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا جب اور کوئی چیز نہیں ملتی تو وہ اسی مظلوم پر اتار دیتے ہیں۔ "کتوں میں بعض اوقات یہ بات دیکھی گئی ہے کہ جب چار پانچ جمع ہوتے ہیں اور اچانک ان میں سے کوئی دردناک آواز سے بھونک پڑتا ہے، درانحالیکہ نہ کوئی انسان پاس ہوتا ہے اور نہ بظاہر کوئی دوسری وجہ معلوم ہوتی ہے، تو باقی سب کتے دیکھنے کو دوڑتے ہیں اور جب کچھ سبب نظر نہیں آتا تو پلٹ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگتے ہیں"۔ اسی طرح اکثر نر جانوروں کے قریب جفتی کے زمانہ میں جانا خطرناک ہوتا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں ان کے جذبات جنسی رقابت کی وجہ سے بہت مشتعل ہوتے ہیں۔ ہر جذبہ یا جذباتی حالت ایک خاص میلان فعلیت کو مقتضی ہوتی ہے اور یہ میلان اپنے موجودہ حالات کے مطابق کسی نہ کسی طرح ظاہر ہوتا ہے۔

(۵) جذبہ کی پانچویں خصوصیت وہ ہے جس کو ہم اس کا طفیلی خاصہ کہہ سکتے ہیں۔ جس حد تک کہ جذبات عام صورت حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور محض عضوی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہوتے اس حد تک یہ عموماً ثانوی یا طفیلی ہوتے ہیں۔ اور یہ نسبتاً زیادہ خاص رجحانات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ شے بجز بعض بہت ہی بسیط و ابتدائی جذبی حالتوں کے باقی سب میں ہوتی ہے۔ کتے کو ہڈی کے چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، یہ پہلے سے خوراک کی ایک خاص اشتہا کی موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا اس کے بچوں کو چھیڑنے پر اس کو جو غصہ آتا ہے، وہ ان بچوں کی نگہداشت و پرورش کے خاص رجحان پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح ایسے رقیب

کی موجودگی جو اس کی جفتی میں حائل ہو اس لئے غصّہ کا موجب ہوتی ہے، کہ اس میں جنسی تسویق پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔

(۶) جذبہ کے زیادہ شدید مراتب میں، عضوی حسیں شعور کی مجموعی حالت کا نہایت اہم جز ہوتی ہیں۔ خواہ جذبہ ابتدائً عضوی تغیرات سے پیدا ہوا ہو یا ادراکات و تصورات سے وجود میں آیا ہو یہ بات بہر صورت صادق آتی ہے۔ اس واقعہ کو ایک عام نظریہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، جس کی رُو سے جذبی شعور کی اصلی نوعیت اُن حسوں پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کے اندرونی اعضا کے تغیر سے پیدا ہوتی ہیں، جن میں عضلات واحشا دونوں داخل ہیں۔

۲- عام نظریہ

جذبہ کے جس عام نظریہ کا ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں، وہ بہت مقبول ہوا ہے، اور بہت کچھ زیر بحث رہا ہے۔ اگرچہ یہ نظریہ بجائے خود کم از کم اتنا ہی پرانا ہے، جتنا کہ ڈیکارٹ، مگر اب یہ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر جیمس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ اس نے بڑے شد ومد سے اسکی تائید کی ہے۔ لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دعوی کی اصل دلیل کو ہم پروفیسر موصوف ہی کے الفاظ میں نقل کر دیں کہ وہ اب میں اپنے نظریہ کے اصل نقطہ پر زور دیتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا خیال کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی جسمانی علامات کے تمام احساسات کو نکال ڈالنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ کچھ باقی نہیں رہتا، یعنی کوئی ایسی نفسی حالت نہیں رہ جاتی جس کو جذبہ کہا جا سکے، بلکہ صرف ایک پرسکون اور اکی کیفیت باقی رہ جاتی ہے .... مثلاً اگر جذبۂ خوف کی حالت میں دل کی تیز دھڑکن، سانس کا ہلکا پن، ہونٹوں کی کپکپی، ہاتھ پاؤں کی کمزوری، رونگٹوں کا کھڑا ہونا، احشا کا ہیجان نہو، تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ جذبۂ خوف کیسا ہوگا۔ کیا کوئی شخص ایسے غصّہ کا تصور کر سکتا ہے جسمیں نہ سینہ میں جوش ہو، نہ چہرے پر تمتماہٹ، نہ نتھنوں کا پھولنا، نہ دانتوں کی کچکچاہٹ بلکہ اس کے بجائے تمام جسم پر سکون طاری ہو اور چہرہ مطمئن ہو۔ اس قسم کے غصہ کا تصور کم از کم راقم ہذا کے لئے تو ناممکن ہے۔ جس حد تک کہ یہ جسمانی علامات غائب ہوتی ہیں اسی حد تک غصہ بھی کافور ہو جاتا ہے۔ جو شے امکاناً اس کی جگہ رہ جا سکتی ہے، وہ صرف ایک طرح کا

سرد مہرانہ عدالتی فیصلہ ہوتا ہے، کہ مثلاً فلاں شخص اپنے گناہوں کی پاداش میں سزا کا مستوجب ہے۔ اور یہ محض ایک عقلی حکم ہوتا ہے..... جتنے زیادہ غور سے میں اپنی ذہنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں، اتنا ہی اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ مجھ میں جسقدر بھی تاثرات وجذبات ہیں ان سب کی تعبیر و تشکیل انھیں جسمانی تغیرات سے ہوتی ہے، جن کو ہم بالعموم ان کا منظہر یا نتیجہ کہتے ہیں، اور مجھ کو اس امر کا پورا وثوق ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں لطیف وشدید ہر قسم کے جذباتی تاثرات سے قطعاً محروم ہو کر محض ایک خشک صاحب عقل و وقوف ہستی رہ جاؤں گا۔[۱]

مذکورہ بالا اقتباس اس میں شک نہیں کہ بلیغ تو بہت ہے مگر منطقی استواری سے خالی ہے۔ اگر ا لازمی وقطعی طور پر ب سے وابستگی رکھتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ ا اور ب ایک ہیں۔ پتھر اگر پانی میں پھینکو تو اس سے لازماً لہریں پیدا ہونگی لیکن لہریں پتھر تو نہیں ہیں۔ خط میں جہت کے بغیر طول نہیں ہو سکتا مگر طول اور جہت ایک ہی شے نہیں ہیں، آگ کے بغیر دھواں نہیں ہوتا، لیکن دھواں ایک شے ہے اور آگ دوسری شے ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جذبہ کا وجود بغیر اس کے منظاہر کے ناممکن ہو، مگر اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان مظاہر کی بنا پر جو حسی تجربات ہوتے ہیں، وہی جذبہ کی ساری کائنات ہیں۔ تھوڑی دیر کیلئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ پروفیسر جیمس کا نظریہ صحیح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس کا عکس یہ نہیں نکال سکتے، کہ عضوی حس جذبہ ہوتی ہے۔ بھوک اور پیٹ کا درد جذبات نہیں ہیں۔ لہذا نظریہ کو پورا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عضوی ردعمل کی ان قسموں میں جو جذبہ کا باعث ہوتی ہیں اور ان میں جو اس کا باعث نہیں ہوتیں امتیاز کیا جائے۔ اس بارے میں پروفیسر جیمس کا خیال جہاں تک خود اس کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے، یہ ہے کہ جذبہ اس منتشر یا پھیلے ہوئے اختلال پر مبنی ہوتا ہے جس سے بہت سے اعضا متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن تمام عضوی اختلالات اسی طرح سے پھیلے ہوئے یا منتشر ہوتے ہیں۔ لہذا بدن کی مالش یا غسل وغیرہ کے سے تمام

---

[۱] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۴۵۱ تا صفحہ ۴۵۲۔

تجربات جذبات بن جائینگے۔

یہ ظاہر ہے کہ جو عضوی حسیں کسی جذبی حالت میں داخل ہوتی ہیں، وہ یا تو خود نظام عصبی میں ایک خاص اختلال پیدا کردیتی ہونگی جو اور عضوی حسوں میں نہیں ہوتا، یا پھر یہ اختلال ان حسوں سے پہلے یا ان کے ساتھ پایا جاتا ہوگا، اسمیں شک نہیں کہ ایک حد تک عضوی حسیں اس خاص قسم کے عصبی ہیجانات پیدا کرسکتی ہیں۔ جہانتک کہ کوئی جذبی کیفیت حالت صحت یا استعمال مسکرات وغیرہ کی سی چیزوں پر مبنی ہوتی ہے عضوی حسیں ایسا ضرور کرتی ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو خود نظام عصبی اور اس کے تغذیہ پر عضوی حالات کے براہ راست اثر اور ان حسی تسویقات کو تقسیم کرنا پڑیگا، جو اس میں اندرونی اعضا کی طرف سے آتی ہیں۔ مزید براں اس طرح جو شے پیدا ہوتی ہے وہ جذبہ نہیں بلکہ جذبی کیفیت ہوتی ہے۔ جب ہم ان جذبات پر غور کرتے ہیں، جو تعین ادراکات و تصورات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں تو اس نظریہ کی خامی اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی صورتوں میں منتشر عضوی اختلال کی ابتدا در اصل نظام عصبی کے اس اختلال سے ہوتی ہے، جو بہ حیثیت مجموعی سارے جسم کو محیط ہوتا ہے۔ لہذا جس عمل سے کہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کی پہلی حالت ایسی نہیں ہوسکتی، جیساکہ پروفیسر جیمس کا خیال ہے۔ کہ "یہ محض ایک پرسکون ادراکی حالت ہوگی"۔ مجھ کو اس وقت ٹھنڈے دل سے عقلاً اس امر کا ادراک ہے کہ میں ایک روز ضرور مرونگا۔ لیکن اس سے میرے احشائی یا حرکی شعور میں کسی قسم کی بے کلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسکے برعکس جب مجھکو کوئی پاگل آدمی پستول دکھاتا ہے تو اسوقت بھی اس پستول دکھانیکا مجھ کو ادراک ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک عام عضوی اختلال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دو ادراکات میں وہ کیا فرق ہے جس سے ان کے اختلاف نتائج کی توجیہ ہوسکتی ہو؟ عضویاتی لحاظ سے پستول کے اس طرح دکھائے جانیکا جو ادراک ہوتا ہے، اس کے مقابل عصبی توازن میں ایک شدید و منتشر اختلال کا پایا جانا لازمی ہے، کیونکہ اس کے سوا عضوی توازن کے اختلال کی کسی اور چیز سے توجیہ نہیں ہوسکتی۔ بخلاف اس کے محض یہ خیال کہ میں کسی نہ کسی روز مر جاؤنگا عصبی توازن کو اس طرح سے مختل نہیں کرتا کہ کسی عضوی اضطراب کا باعث ہو۔ اب دیکھو کہ نفسیاتی لحاظ سے اس ابتدائی عصبی اختلال کے مقابل وہ

کونسی شے ہے، جو عصبی اختلال کا منشاء و مبنیٰ ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے، کہ یہ نفسی حالت جذبہ کے سوا اور کیا ہوگی۔ یہ فرض کر لینا بالکل زبردستی ہے کہ عضوی حس میں کوئی ایسی عجیب و غریب پُر اسرار قوت ہوتی ہے، جو اور کسی حس میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عضوی حس بھی تو اسی طرح سے پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ اور حسیں ہوتی ہیں۔ دیگر حسوں کی طرح یہ بھی دماغ کے اس تہیج ہی سے پیدا ہوتی ہے، جس کا باعث اعصاب درآور کی تسویقات ہوتی ہیں۔ اگر عضوی حسیں جذبہ کے پیدا یا تیز کرنے میں حصہ لیتی ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ایک شدید اور عام عصبی اختلال کے پیدا کرنے میں معین ہوتی ہیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ خارجی اشیا کے ادراکات و تصورات بھی اسی طرح کیوں نہ عمل کریں؟ بلکہ یقیناً کرتے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر عضوی اختلال کی توجیہ ناممکن ہے۔ اور یہ جذبات کے اسی عام خیال کے مطابق ہے، کہ جذبہ اپنی ظاہری علامات پر مقدم اور ان کی شرط ہوتا ہے۔ ریچھ کے نفس ادراک میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جس سے وہ عضوی حسیں اور حرکات پیدا ہو جائیں جو خوف کے لئے مخصوص ہیں۔ خوف کی علامات اُسی وقت رونما ہوتی ہیں جب کہ ریچھ کو دیکھکر انسان گھبراتا ہے اس گھبرانے کی وجہ خواہ ایک بڑے عجیب جانور کو اپنی طرف آتے دیکھنا ہو یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر اس کے خطرناک ہونے کا علم۔ اگر پروفیسر جیمس کے سامنے پہلے زنجیر میں بندھا ہوا ایک ریچھ آئے اور پھر ایک کھلا ہوا جنگلی ریچھ تو یقین ہے کہ پہلے کے آگے تو وہ روٹی کا ٹکڑا ڈالیں گے، اور دوسرے سے جان چھڑا کر بھاگینگے، غرض اصلی شے نفس بصری ادراک نہیں۔ بلکہ اس کی گھبرا دینے والی نوعیت ہے۔

اس اُلجھاؤ سے بچنے کی کوشش کا صرف یہ ایک طریقہ ہے کہ یہ کہدیا جائے، کہ عضوی اختلال پہلے پہل میکانی طور پر ہوتا ہے اس نظریہ کے بموجب پہلے ہی سے بعض خلقی یا اکتسابی ایسے عضویاتی انتظامات موجود ہوتے ہیں، جن کی بنا پر بعض بصری یا دیگر ادراکات عضوی اختلال پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ خیال واقعات کے خلاف پڑتا ہے۔ جن جذبات کے ساتھ نمایاں عضوی اختلالات پائے جاتے ہیں، وہ بعض چیزوں کے محض ادراک ہی سے پیدا نہیں ہوتے،

بلکہ یہ صرف ایسے حوادث سے پیدا ہوتے ہیں جو شدید طور پر جبلی یا اکتسابی میلانات طلب میں مزاحم یا معین ہوتے ہیں۔ ایک شخص محض اس لئے نہیں ڈرتا کہ ریچھ کو دیکھتا ہے، بلکہ اس لئے ڈرتا ہے کہ اس کی زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے، اور "انسان اپنی جان بچانے کے لئے کسی شے سے دریغ نہیں کرتا"۔ پروفیسر جیمس کے نظریہ میں اُس اہم تعلق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، جو جذبہ انگیز حالات کو سابق طلبی میلانات سے ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے بلی کے سامنے سے اسکے بچوں کا نفس ہٹایا جانا ہی اس کو غضبناک کر دیتا ہے۔ محبت مادری کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ماں کی سی جبلی محبت ہی میں مداخلت غصہ کا سب سے اصلی سبب ہے۔ یہ مداخلت عصبی اختلال کو براہ راست اپنے ساتھ لاتی ہے، جو عضوی رد عمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے۔ اگر یہ عصبی اختلالات جو جذبہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں، میکانی طور پر رونما ہوتے (جیسا کہ جیمس کے نظریہ میں فرض کر لیا گیا ہے) تو یہ اسفل یا زیریں مراکز عصبی کے ہیجان سے رونما ہوتے۔ لیکن جذبہ کا عضوی اضطراب صرف ان ارتسامات سے پیدا ہوتا ہے جو اعلیٰ مراکز عصبی کو ایک خاص شدت کے ساتھ تہییج کرتے ہیں۔ مراکز اسفل کا توازن بہت مستقل ہوتا ہے اور ان کا عمل یکساں اور معتدل ہوتا ہے، یہ ایسے خود بخود ہونے والے کام انجام دیتے ہیں جو روزمرہ کے معمولات میں داخل ہیں۔ ان سے ہم ان غیر منضبط و منتشر اختلالات کو منسوب نہیں کر سکتے، جو پورے نظام کو محیط ہوتے ہیں۔

تنقیدِ بالا میں ہنوز اُس واقعہ سے بحث نہیں کی گئی ہے جس سے پروفیسر جیمس نے اپنا استدلال شروع کیا ہے۔ کہ ہم یہ تصور نہیں کر سکتے۔ کہ عضوی حسوں کے بغیر جذبہ کیا ہوگا۔ خفیف اور آنی جذبات تک میں بھی عضوی عنصر ضرور موجود نظر آتا ہے۔ یہ ذرا سے اشتعال اور خفیف تنفر میں بھی اسی طرح موجود ہوتا ہے، جس طرح کہ شدید نفرت اور غیظ و غضب کے عالم میں ہوتا ہے۔ فرق صرف

ؔ البتہ ایسے جسمانی تغیرات یا حرکات جنکو دوسرے دیکھ سکتے ہوں، وہ خفیف اور بعض اوقات شدید جذبات تک میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اصل اہم شئے یہ ظاہری تغیرات نہیں، بلکہ وہ اندرونی عضوی تغیرات ہیں، جن کا اثر مثلاً تنفسی دوران خون پر پڑتا ہے۔

مدارج کا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے سے کہ جذبات میں عموماً عضوی حس شامل ہوتی ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ عضوی حسوں کے سوا ان میں اور کچھ ہوتا ہی نہیں۔ جن حالتوں میں کوئی جذبہ ادراکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے، تو یہ ذہنی توازن میں ایک ایسے ابتدائی اختلال کو ضرور مستلزم ہوتا ہے، جس کو میلانات طلب کی اعانت یا مزاحمت سے خاص تعلق ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی اختلال چونکہ عضوی ردعمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے، اس لئے اس کو عضوی ردعمل کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ جذبہ کی تشکیل کا یہ ایک مستقل جزو ہوتا ہے۔ البتہ جس حد تک کہ جذبہ کا اولیں منشا عضوی حالات ہوتے ہیں، پروفیسر جیمس کا نظریہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دو باتیں غور طلب ہیں (۱) ممکن ہے کہ عضوی تغیرات میں خود دماغ اور اس کے نفوذ یہ کو بھی براہ راست دخل ہو۔ جس کی وجہ سے سارے نتیجہ کو اندرونی اعضا سے آنے والی حسی تسویقات سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ (۲) ہم کو اس شے کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے جس کو پروفیسر لاڈ نے زائد یا "فاضل تہیج" کہا ہے۔ حسی تسویقات اپنی مخصوص حسیں پیدا کر لینے کے علاوہ کم و بیش ایک منتشر و مبہم قسم کے تہیج کا بھی باعث ہوتی ہیں، جو ممکن ہے مختلف حسوں میں یکساں ہو۔ یہ فاضل تہیج اپنی نوعیت کے اعتبار سے اُس تہیج کے مشابہ ہو سکتا ہے، جو ادراکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بنا پر مثلاً اشتعال کی جذبی حالت کا اصل منشا کسی ساتھی کا برہم کن طرز عمل یا خرابی صحت دونوں چیزیں ہو سکتی ہیں۔

لہ جیمس کے نظریہ میں اس کے شائع ہونے کے بعد سے اب تک کم و بیش اصلاح ہوتی رہی ہے کچھ خود اُس نے کی ہے اور کچھ اور لوگوں نے، اور پر متن میں اس کی اصل ابتدائی صورت سے میں نے بحث کی ہے۔ ایک شخص جیمس کے بیان کی اس طرح سے تصحیح کر سکتا ہے کہ علامات جذبہ در اصل جذبہ کی مقدم شرط نہیں بلکہ اُس واقعہ کا ایک پہلو ہوتی ہیں جس کا جذبہ دوسرا پہلو ہے۔ مجھ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ البتہ میں متعین طور پر یہ جاننا چاہتا ہوں کہ اسکے معنی کیا ہیں۔ سرعت اور جہت حرکت کے دو پہلو کہے جا سکتے ہیں۔ لیکن جذبہ اور اس کی علامات کے مابین ایسا تعلق نہیں ہے۔ دماغ مقامی طور پر عضوی جسم کا ایک علٰحدہ حصہ ہے، اور جو عضوی تغیرات دماغ کے ہیجان سے پیدا ہوتے ہیں

جیمس کی جس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عضوی حسیں معمولاً جذبات میں معین ضرور ہوتی ہیں، دگو ان کے معین ہونے کے مدارج مختلف ہوتے ہیں) لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ حسیں جذبات کی لازمی شرط ہیں۔ اس مسئلہ کے تصفیہ کا صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ ایسے مریضوں کی حالت کو دیکھا جائے جن کی زیر بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ عصبی عمل کے بعد اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اگر عصبی عمل اپنا اظہار نہ کرسکتا تو اس کا وجود ہی نہ ہوسکتا، اور اس معنی میں تم علامات اور اصل عصبی اختلالات کو ایک ہی واقعہ کے مختلف پہلو کہہ سکتے ہو۔ بحث طلب سوال یہ ہے کہ آیا اصلی عصبی اختلال خود کسی جذبی قسم کے شعور یا کم از کم ایسے شعور کے ساتھ متلازم ہوتا ہے، جو مکمل جذبہ کا ایک ذاتی جزہو۔ جیمس کے نزدیک جہاں تک میری سمجھ میں آیا ہے ایسا نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اصل ابتدائی عصبی اختلالات پہلے دیگر اعضائے جسم میں تغیرات پیدا کرتے ہیں اور پھر یہ تغیرات نظام عصبی پر ردعمل کرتے ہیں، تب جاکر جذبہ شروع ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں جذبہ اس شعور کا نام ہے، جو علامات کے بعد والے دوسرے ارتسام سے تعلق رکھتا ہے۔ اس خیال کے بموجب ابتدائی عصبی ہیجان دراصل مراکز اسفل کا ہیجان ہوتا ہے، اور شعور میں اس کے مقابل کوئی محسوس شئے نہیں موجود ہوتی۔ اسمیں شک نہیں کہ جیمس ایک ایسے ابتدائی ادراک کا ضرور ذکر کرتا ہے جو جذبہ کا باعث ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ہیجان میں لانے والے واقعہ کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اس سے وہ ذہنی ہیجان مراد نہیں لیتا۔ اس واقعہ کے باعث ہیجان ہونیکا سبب یہ ہوتا ہے کہ اسکا ادراک عضوی تغیرات پیدا کرتا ہے، اور یہ تغیرات جواباً ذہنی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کے نزدیک عضوی تغیرات کے احساس ہی کا نام جذبہ ہے۔ اسی وجہ سے وہ کہتا ہے کہ "جسمانی تغیرات براہِ راست ہیجان میں لانے والے واقعہ کے ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں"، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس واقعہ کا نتیجہ ہوتے ہیں جو ان کے ہیجان کا سبب ہوتا ہے نہ کہ اس واقعہ کا جو ہم کو ہیجان میں لاتا ہے۔ اگر یہ مراد نہیں ہے تو پھر اس کا نظریہ کوئی جداگانہ نظریہ ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ عضوی تغیر مکمل جذبہ کا معمولاً ایک جزو ہوتا ہے۔ اس بات کو ہین نے بھی اتنی ہی وضاحت سے کہا ہے جتنی کہ جیمس نے۔ اور راقم ہذا کو بھی اس سے ہرگز انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر اس عضوی تغیر سے پہلے کوئی ذہنی ہیجان ہوگا تو اس کو بھی جذبہ سے متعلق کرنا ہوگا۔

جسمانی حسیت مفقود ہو چکی ہو۔ اس قسم کی جو شہادت ملی ہے وہ اس خیال کے قطعاً مخالف معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں پر ایسی بے حسی طاری ہوتی ہے، اُن میں جذبہ کی قابلیت فنا ہو جاتی ہے۔ پروفیسر شیرنگٹن نے اس کی خاص طور پر تحقیق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے پر اس قسم کا عمل کیا جا سکتا ہے کہ احشائی تغیرات کی بنا پر دماغ کی طرف جو تسویقات جاتی ہیں وہ نہ جا سکیں، اور ساتھ ہی اس کی صحت بھی خاصی رہے۔ ایسی حالت میں جب مناسب ذرائع سے اس کتے کی جبلیتوں کو متہیج کیا جاتا ہے تو اس سے جذبہ کے اکثر اثرات ظاہر ہوتے ہیں[1]۔"

البتہ یہ ممکن ہے کہ کتے سے یہ اثرات ظاہر ہوں اور پھر بھی وہ جذباتی ہیجان محسوس نہ کرے۔ لیکن اس قسم کی رائے قائم کرنے کے لئے جبتک قطعی دلائل موجود نہ ہوں یہی ماننا پڑیگا کہ ایسا نہیں ہوتا، اور ان واقعات کی بنا پر جیمس کا نظریہ سخت قابل اعتراض ٹھہرتا ہے۔ نیز یہ بھی ذکر کر دینا چاہئے کہ جو عضوی تغیرات جذبہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی دقیق اختباری تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مختلف جذبات کے لئے یکساں اور ایک ہی جذبہ کے لئے مختلف ہو سکتے ہیں، جس کی جیمس کے نظریہ سے تطبیق نہایت دشوار ہے۔

۳۔ جذبہ کا تعلق لذت والم اور طلب سے

ہر قسم کا جذبہ ذہنی یا جسمانی کسی نہ کسی خاص غایت یا جہت فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً غصہ غصہ دلانے والی شے کو برباد یا بیکار کر دینا چاہتا ہے۔ اسی طرح خوف خوفناک شے سے بھاگنے یا بچنے پر مائل کرتا ہے۔ لیکن لذت والم سے جو تعلق جذبات کو ہوتا ہے وہ اس قدر واضح ومتعین نہیں ہوتا جتنا کہ ان کا طلبی پہلو ہوتا ہے۔ بعض جذبات ہمیشہ لذت بخش اور بعض ہمیشہ مولم ہوتے ہیں۔ مثلاً رنج وغم ہمیشہ ناگوار ہوتا ہے[2]۔

---

[1] میکڈوگل کی کتاب "نفسیات عضویاتی" صفحہ ۱۱۳۔

[2] ایک ایسی شے بھی ہے جس کو "لذت غم" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، لیکن نفس غم اس لذت کا منشا نہیں ہوتا۔ ایک شخص غمگین ہونے کے باوجود اپنے اس غم پر خوش بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی محبوب شے کے کھونے سے آدمی کو جو رنج ہوتا ہے، اسمیں یہ لذت بھی شامل ہو سکتی ہے۔

اور مسرت ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ مگر دیگر جذبات حالات کے اعتبار سے خوشگوار وناگوار دونوں ہو سکتے ہیں۔ بے بسی کی حالت میں غصہ نہایت ہی ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ دشمن پر نکل سکتا ہے تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ ایک عام قاعدہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کوئی جذبہ جس طلبی میلان کو مستلزم ہوتا ہے، اگر اسمیں کامیابی ہوتی ہے، تو خوشگوار ہوتا ہے، ورنہ ناگوار۔ خوف اور غم کی نوعیت ایسی ہے کہ اُن کے میلانات کی تشفی میں قدرتاً مزاحمت ہوتی ہے۔ اور جس وقت یہ مزاحمت ختم ہوتی ہے، تو ساتھ ہی جذبہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مسرت کے میلان کی خود ان حالات ہی سے تشفی ہو جاتی ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں۔

۴۔ انتہائی کیفی اختلافات

جذبہ اپنی مختلف نوعی صورتوں میں مختلف قسم کے احساسات کو مستلزم ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض یہ کہہ دینے سے نہیں ہو سکتی کہ یہ نسبتہً زیادہ بسیط عناصر کے نتائج یا مرکبات ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہر جذبہ میں ایک خاص فعلیت کی طرف میلان ہوتا ہے، اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی عضوی حس پائی جاتی ہے، یہ خوشگوار یا ناگوار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو گو یہ تمام باتیں اپنی جگہ پر صحیح ہوں، مگر جذبہ کی ساری خصوصیات صرف ان ہی پر ختم نہیں ہو جاتیں۔ بلکہ ہر قسم کے جذبہ میں ایک خاص اور ناقابل تعریف شے بھی ہوتی ہے۔ یہ کسی چیز کے متعلق ایک عجیب نئی قسم کی احساسی حالت ہوتی ہے۔ بقول پروفیسر جیمس کے کہ "مختلف جذبی ہیجانات ایسی رنگا رنگ صورتیں رکھتے ہیں جو ایک دوسرے سے ایسی ہی ممتاز ہوتی ہیں جیسی کہ مختلف لونی حسیں"۔ خود اپنی نوعی کیفیت احساس کے علاوہ ہر جذبہ اپنے ساتھ بلاشبہ لذت یا الم کا بھی ایک احساس رکھتا ہے لیکن اسکی مخصوص کیفیت کو محض خوشگواری یا ناگواری میں تحلیل نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ بجائے خود ایک انوکھا اور ناقابل تحلیل واقع ہوتا ہے۔

۵۔ جذبی رجحانات

جذبہ ہمیشہ شعور کی ایک واقعی حالت ہوتا ہے۔ جذبی رجحان نام

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کہ یہ شے کی رنج و غم کی مستحق ہے، حتیٰ کہ لذت غم کی تکلیف پر غالب آ جا سکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ غم بذات خود غم کی خاطر کبھی لذت بخش نہیں ہو سکتا۔

ہے کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے جذبہ کو محسوس کرنے کے مستقل میلان کا۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ کسی بلی کی دم اکثر کھینچتا رہے، تو اس بلی میں یہ ایک مستقل میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ جہاں وہ بچہ اس کے قریب آیا کہ یہ غضبناک ہوئی۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ جذبہ کی اصلی شرائط خاص خاص اشخاص یا اشیا نہیں بلکہ ایک عام قسم کی حالت ہوتی ہے۔ البتہ تجربہ کی بنا پر خاص خاص اشخاص یا اشیا سے اس کو تعلق ہو جاتا ہے، جس طرح کہ بلی کے غصہ کو اس بچہ سے تعلق ہو جاتا ہے جو اس کی دم کھینچا کرتا ہے۔ اس طریقہ سے جذبی رجحانات قائم ہو جاتے ہیں اور جب موقع آتا ہے، تو واقعی جذبات کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ جذبی رجحان اور جذبی حالت ایک ہی شے نہیں ہے۔ جذبی حالت نام ہے شعور کے واقعی متاثر ہونے کا۔ بخلاف اس کے نفس رجحان اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب کہ نہ تو جذبی حالت کا احساس ہوتا ہے اور نہ خود جذبہ کا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ پسندیدگی و ناپسندیدگی، نفرت و محبت خود جذبات کو نہیں بلکہ جذبی رجحانات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ بلی فلاں بچہ کو ناپسند کرتی ہے تو ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ یہ فی الواقع اس وقت بچہ پر غضبناک ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسمیں اس قسم کا ایک مستقل میلان موجود ہے کہ جب کبھی یہ بچہ اسکے قریب جائیگا تو غضبناک ہوگی۔ ذہنی زندگی کے اعلیٰ مدارج میں، جہاں کہ تصورات و تعقلات کا زیادہ تر عمل ہوتا ہے، جذبی رجحانات بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان کو عواطف یا رغبات کہتے ہیں۔

۲۔ جذبۂ خوف کی تحلیل اگر جذبات کے تمام اقسام کی ایک ایک کرکے تحلیل و تشریح کی جائے تو یہ کام کبھی ختم نہ ہوگا۔ لہذا تفصیلی بحث کے لئے ہم خوف اور غصہ دو جذبات کو لیتے ہیں، بعد کو جب ہم ادراکی فعلیت سے الگ تصوری فعلیت پر بحث کرینگے تو اس وقت جذبہ کی کچھ اور اشکال پر بھی نظر ڈالنے کا موقع ملیگا۔

تمام دیگر مولم احساسات کی طرح خوف میں بھی میلان طلب کا ہیجان اور اس میں مزاحمت ایک ساتھ رونما ہوتی ہے۔ لیکن یہ طلب لازماً ایک خاص قسم کی ہوتی ہے، یعنی اسمیں ایک خطرناک قسم کی صورت حال کم و بیش شدت کے ساتھ

اپنے مطابق عمل کی طالب ہوتی ہے۔ اس طرح پر جو چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں ان کا اپنی نوعیت میں حملہ آورانہ یا مخالفانہ ہونا ضروری ہے، موقع خوف کیلئے لازمی ہے کہ وہ شعور کے سامنے ایسی صورت میں نہ آئے، جس سے بچنا اور بھاگنا آسان اور یقینی ہو۔

خوف کے لئے ضروری ہے کہ شعور پر اس کا حملہ کم و بیش ایسا شدید اور مستقل ہو جو اپنی صورت حال کے مطابق عمل کرا سکے۔ ساتھ ہی یہ تجربہ کچھ اس نوعیت کا ہونا چاہیئے جس سے قوتِ عمل باطل ہو جائے۔ یعنی جس فعلیت کو یہ ہیجان مقتضی ہے اُسمیں برہمی واقع کر دے۔ اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف ہمیشہ غیر مفید ہوتا ہے، اور تنازع للبقا میں بارج ہونے کے سوا اس سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ یہ نتیجہ ایک حد تک صحیح ہے، کیونکہ خوف سے خوف زدہ شکار کو نہیں بلکہ حملہ آور جانور کو فائدہ پہنچتا ہے۔ بہت سے پرندے بندوق سے زخمی ہوئے بغیر محض اسکی آواز سے اس طرح منہ پھیلا کر ہانپتے ہوئے زمین پر آجاتے ہیں کہ گویا ان پر بجلی گر پڑی۔ سیل کا شکار کھیلنے والے اکثر اپنے شکار کو حاصل کرنے کے لئے پہلے ڈرا کر مفلوج کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ خوف اس طرح جانور کو بالکل بےحس و حرکت کر دیتا ہے اس حالت میں بھی یہ ہمیشہ غیر مفید ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ بےحس و حرکت ہو جانے میں یہ زیادہ ممکن ہو جاتا ہے کہ جانور اپنے شکاری کی نظر سے بچ جائے۔

جس صورت میں کہ ذہنی اختلالات اتنے شدید نہیں ہوتے کہ حیوان کی عملی قوت کو بالکل ہی باطل کر دیں تو یہ بھاگ یا چھپ جاتا ہے۔ جس حد تک بھاگنے اور چھپنے کی یہ حرکتیں براہِ راست خوف کا ظہور ہوتی ہیں، ان کی ذہنی فعلیت کی اُس عام اصول سے توجیہ کی جا سکتی ہے، کہ جب ذہنی فعلیت کی بعض جہات مسدود ہوتی ہیں، تو پھر جس جہت میں بھی اس کو راستہ ملتا اُسی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی جانور خوف کی وجہ سے نسبتہً زیادہ مشکل اور یقینی حرکات حسب موقع اختیار کرنے سے معذور ہوتا ہے، تو بس یہ بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ فی الواقع حالات ایسے ہوں جن میں بھاگ جانا ہی بہتر ہو، یا نجات کا صرف یہی ایک کارآمد و مفید ذریعہ ہو۔ ایسی صورت میں خوف، جس کی بنا پر جانور بھاگتا

ہے، مفید ہوتا ہے۔ بالعموم جب دشمن کو دیکھ کر جانور بھاگتے یا چھپتے ہیں، تو ان کے لئے بہترین تدبیر یہی ہوتی ہے لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ کتا جب پٹاخے کی آواز سن کر بھاگتا ہے، تو اس کو بھاگنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں دشمن سے بچنے میں بھی خوف کچھ نہ کچھ مضر ہی ہوتا ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ جذبہ کے ہیجان کی بنا پر ممکن ہے اس کی رفتار تیز ہو جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کم و بیش حواس باختہ ضرور ہو جاتا ہے، جس سے ہوشیاری اور تدبر کی بصیرت گم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بعض اوقات حیوان دیوانہ وار خود اس خطرہ میں گھس جاتا ہے۔ جس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، یا اس سے بھی زیادہ مہلک خطرہ میں جا پڑتا ہے۔ بوڑھی تجربہ کار لومڑی پر خوف کا بہت ہی کم اثر ہوتا ہے، کیونکہ یہ شکاریوں سے بچنے میں حیرتناک دلجمعی اور چالاکی کا ثبوت دیتی ہے، اور تدابیر پر اس کی نظر اور اس کے ادراک کی تیزی بے مثل ہوتی ہے۔ وھائٹ میلیولی نے اس قسم کی لومڑی کے متعلق لکھا ہے کہ "اس کا دل اس کے ننھے جسم کی طرح سخت جری اور براندی کی طرح قوی ہوتا ہے۔" باقی فائدہ خوف کے عام سوال کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ضرر و موت سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ کچھ ایسا بے ڈھنگا ذریعہ ہے، کہ ایک حد تک خود اپنی ہی غایت کو فوت کر دیتا ہے، خصوصاً اس حالت میں جبکہ یہ جذبہ بہت زیادہ شدید ہوتا ہے۔ بقول ھوسو کے کہ "جس قدر خطرہ شدید ہوتا ہے اسی قدر ایسے ردعمل جو جانور کے لئے قطعی طور پر مضرت رساں ہیں زیادہ قوی ہو جاتے ہیں"[۱]

اب ہم ان اسباب و شرائط کو بیان کرتے ہیں جن سے خوف پیدا ہوتا ہے (۱) جب کوئی واقعی جسمانی تکلیف (زخموں وغیرہ کی) کافی شدید ہوتی ہے، تو اس کے ساتھ وہی مضعف ہیجان اور جسمانی و ذہنی فعلیت کی وہی بیکاری و معذوری پائی جاتی جو خوف کا خاصہ ہے۔ بچنے کی وحشیانہ کوششیں، تنفس میں دشواری، دل کی دھڑکن رعشہ وغیرہ، یہ تمام علامات جسمانی تکلیف کی حالت میں بھی اسی طرح

---

[۱] "اصول نفسیات"، جلد دوم صفحہ ۴۸۳

ہوتی ہیں، جس طرح کہ خوف کے عالم میں اب ان دو حالتوں کے مابین صرف مماثلت ہی نہیں بلکہ پیدائش کا تعلق بھی نظر آتا ہے۔ یعنی جب کوئی ایسی شے جو پہلے الم کا باعث ہو چکی ہو، دوبارہ سامنے آتی ہے تو اس کے ساتھ خوف کا جذبہ بھی کچھ نہ کچھ پیدا ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس خوف پر غصہ نہ غالب آگیا ہو۔ اسی سے ہربرٹ اسپنسر کا ذہن اس طرف گیا کہ خوف اُن مؤلم حسوں کے اعادہ و احیاء پر مشتمل ہوتا ہے، جو پہلے کسی خوفناک شے سے پیدا ہو چکی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "اس امر کی ہر شخص تصدیق کر سکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کو خوف کہتے ہیں، وہ مؤلم نتائج کے ذہنی استحضارات پر مشتمل ہوتی ہے۔"[1] لیکن اس خیال کی تردید اس سے ہوتی ہے، گو مؤلم حسیں اپنی خاص کیفیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے نہایت مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان سے خوف کا جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت کچھ یکساں اور اپنی نوعیت میں ان حسوں سے اُس سے زیادہ مختلف ہوتا ہے جتنا کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ علاوہ اس کے خوف کا جذبہ بعض اوقات اُن اصلی تجربات سے زیادہ شدید و ناگوار ہوتا ہے، جن کا یہ احیاءً ذہنی استحضار فرض کیا گیا ہے۔

جب گزشتہ زمانہ کا کوئی مؤلم تجربہ کسی موقع پر خوف کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت حقیقۃً جو کچھ ہوتا ہے وہ ذیل کی مثال سے واضح ہو جائیگا۔ ایک بچہ کو شعلہ کی چمک اچھی معلوم ہوتی ہے، اور وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، جس سے اس کا ہاتھ بری طرح جل جاتا ہے۔ اس کے بعد جب وہ شعلہ کو پھر کبھی دیکھتا ہے تو ڈرتا ہے ڈر کا یہ جذبہ اس وقت کے ادراک سے اس لئے تعلق رکھتا ہے، کہ پہلے کی مؤلم حس کا باعث وہی شے ہوئی تھی جس کا اس وقت ادراک ہو رہا ہے، پہلی مؤلم حس جب واقع ہوئی تھی تو ایک ایسی ادراکی فعلیت کے جزء کے طور پر واقع ہوئی تھی جو اپنے تمام پہلوؤں کے اعتبار سے منفرد و مسلسل تھی یعنی حس الم کا اضافہ مؤلم شے کے بصری ادراک پر بطور ایک علٰحدہ اور جداگانہ واقعہ کے نہیں ہوا تھا، بلکہ گویا وہ ایک ہی مسلسل عمل کا ایک پہلو تھا۔ اس طرح بصری ادراک اور جلنے کی حس دراصل

---

[1] "سائکالوجی" صفحہ ۲۱۳

ایک ہی شے کے ادراک کے اجزا ہیں۔ لہذا جلنے کی تکلیف اور اگی عمل کی مجموعی نوعیت اور اُس رجحان میں جو تجربہ من حیث الکل اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے لازمی طور پر بہت ہی اہم فرق پیدا کر دیتی ہے۔ اسی لئے جب وہ شے دوبارہ نظر آتی ہے، تو سابقہ مولم تجربات کے واقع ہونے سے پہلے ہی اس کے نفس و دیکھنے کا شعور اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو اس صورت میں ہوتا جب کہ جلنے کا تجربہ کبھی ہوا ہی نہ ہوتا۔ ایسی حالت میں حرکی عمل میں اہم تغیرات ہو جاتے ہیں اور طبیعت شعلہ کو پکڑنے کے بجائے اس سے بچنے اور پیچھے ہٹنے پر مائل ہوتی ہے۔ علاوہ بریں ایک ویسا ہی منتشر عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ جلنے کے وقت ہوا تھا، یہ بحیثیت مجموعی سارے جسم پر پھیل جاتا ہے، جس سے بالائی اوعیۂ دموی کا تشنج، دل کی دھڑکن، جسم میں کپکپی وغیرہ اور ان کے مطابق عضوی حسیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

(ب) اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے، اس کی صحت اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے، کہ خوف سابقہ تکلیف یا ضرر کے تجربہ کے بغیر بھی پیدا ہوتا ہے، کسی ارتسام کا محض اچانکپن، اس کی شدت، یہ دونوں ملکر خوف کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ شدید شور جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہ ہوں وہ بھی تھوڑی سی جھجھک پیدا کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ بادل کی گرج سے ڈر جاتے ہیں، حالانکہ یہ جانتے ہیں کہ اس سے کوئی مضرت نہ پہنچیگی۔ البتہ اسمیں شک نہیں، کہ اس کا بہت کچھ انحصار نظام عصبی اور اس کی وقتی حالت پر ہوتا ہے۔ خرگوش یا جنگلی چوہے کو ڈرا دینا نہایت آسان ہے۔ اگر ہم غنودگی کی حالت میں ہوں، تو خفیف سا شور بھی گھبرا دیتا ہے۔ بعض امراض ہیں، کہ ان میں آدمی کو تقریباً ہر شے سے ڈرایا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی نامانوس شے یا اجنبی جانور دفعتہً گھونسلے کی طرف آجائے تو پرندوں کے بچے ڈر کر گھونسلے میں دبک جاتے ہیں، حالانکہ اگر ان کا ہلاکترین دشمن مثلاً سانپ اس طرح اچانک نہ آئے تو ان سے کوئی پریشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ پرندوں کے بچہ کے لئے کاغذ کا ٹکڑا جو ہوا سے اچانک اُڑتا ہوا آجائے اتنا ہی خوفناک ہوتا ہے جتنا کہ وہ شکرا جو موت کے پنجوں کے ساتھ اس پر حملہ کر رہا ہو[1]، کسی شے

[1] ہڈسن کی کتاب (Naturalist in La Pata) باب ۵

کا اچانک قریب آجانا یا کسی شدید حس کا یکایک پیدا ہونا، قدرۃً حرکت، یعنی عملی تطابق کو مقتضی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اس کی یہ شدت یا اچانک پن ایسا بوکھلا دیتی ہے کہ کوئی معقول و موثر ردعمل ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں اور کبھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جب کہ کوئی ارتسام اچانک ہونے کے ساتھ غیر مانوس بھی ہو۔ نفس نامانوسیت یا اجنبیت کسی غیر معمولی شدت یا اچانکپن کے بغیر بھی شدید سے شدید خوف کا باعث ہو سکتی ہے۔ لوانگو مہم کے لوگ جس گوریلے کے بچہ کو لائے تھے، وہ اجنبی شوروں سے بہت گھبراتا تھا۔ "بادل کی گرج، بارش کی آواز اور خصوصاً بانسری یا قرنا کے طویل سُر سے یہ اس قدر گھبراتا تھا، کہ فوراً آلات ہضم متاثر ہو جاتے تھے جس کی وجہ سے اس کو آبادی سے دور ہی رکھنا مناسب معلوم ہوا تھا"۔ اس گوریلے کو ان چیزوں سے جس قسم کی نامانوسیت پریشان کرتی تھی وہ ظاہر ہے کہ ان کی محض جدت ہی تھی۔[1]

نامانوسیت، (جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے) ممکن ہے محض جدت ہی پر مشتمل ہو۔ لیکن اس کی ایک اور قسم بھی ہے جو صرف جدت کو نہیں بلکہ معمولی تجربہ سے تصادم کو بھی مستلزم ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک تجربہ روزمرہ کے واقعات کے اس درجہ خلاف ہو کہ شعوری زندگی کے عمل کو قطعاً باطل یا مختل کر دے اور صحیح تطابق کا امکان ہی فوت ہو جائے۔ بھوت پریت کا خوف اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ یہ خوف ضرر کے کسی متعین یا غیر متعین خیال پر اتنا مبنی نہیں ہوتا جتنا کہ تجربہ کی بالکل غیر معمولی نوعیت پر۔ یہ معمولی واقعات کے دائرہ سے اس درجہ باہر، اور معمولی تجربہ کے حالات کے اسقدر مخالف ہوتا ہے کہ آدمی کے حواس بالکل باختہ ہو جاتے ہیں۔ یہ اپنی اجنبیت کی بنا پر نہایت شدید ہیجان پیدا کرتا ہے، اور ساتھ ہی، نفس اس اجنبیت ہی کی بدولت عملی اور ذہنی فعلیتوں کے تمام راستے مسدود ہو جاتے ہیں۔ اس شدید خوف کا (جو بھوت پریت کی فرضی موجودگی سے پیدا ہوتا) اگر اُس غالب دلچسپی و خوشگواری سے مقابلہ کیا جائے جو بھوت پریت کا محض قصہ سننے یا پڑھنے سے حاصل ہوتی ہے تو سمجھنے

---

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۴۱۷ حاشیہ۔ اقتباس از ہارٹمان

میں آسانی ہوگی۔ واقعہ واقعہ کے طور پر سامنے آتا ہے، اور اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فوراً اس کے مطابق عمل کیا جائے، لیکن ساتھ ہی یہ عمل تطابق کو ناممکن بھی کر دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں اس قسم کی عملی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، وہاں تخیل جو واقعی تجربہ کے قیود سے آزاد ہوتا ہے، انبساط کا ایک ذریعہ بن جاسکتا ہے۔

حیوانات کو بھی اس قسم کے تجربات ہو سکتے ہیں جیمس نے اس کی عمدہ مثال دی ہے[1]۔ حیاتیات کے ایک مشہور عالم پروفیسر بروکس کے پاس ایک کتا تھا، جو ایک دفعہ یہ دیکھ کر کہ فرش پر ایک ہڈی پڑی ہوئی ہے جو خود بخود کھنچی چلی جارہی ہے اس کی ایسی کیفیت ہوگئی تھی کہ جیسے کسی کو مرگی ہو۔ واقعہ یہ تھا کہ ہڈی میں تاگا بندھا ہوا تھا جس سے اس کو اس طرح کھینچا جارہا تھا، کہ کتے کو نظر نہ آتا تھا۔ جیمس نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دیکھے کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود کھنچتی ہوئی چلی جارہی ہے، تو اس کے دل کی حرکت رک جائیگی۔

۷۔ غصہ کی تحلیل یہ جذبہ بچہ میں قریباً شروع ہی سے موجود ہوتا ہے۔ ابتداءً غصہ حرکی فعلیت کی ایک خاص صورت میں ظاہر ہوکر اور اسی سے تشفی حاصل کرتا ہے۔ شروع ہی سے اس کی صورت ایک ایسی کوشش کی ہوتی ہے جو پوری قوت سے مزاحمت پر غالب آنا چاہتی ہے۔ چھوٹا بچہ جس کو اپنا غصہ نکالنے کا ابھی کوئی متعین طریقہ معلوم نہیں ہوتا وہ نامتعین طور پر ہاتھ پیر چلانے کی ایسی بے تک حرکات کرتا ہے، جن سے خارجی اشیا کی مزاحمت اتفاقاً ہی ہوتی ہے۔ وقوفی شعور کی ترقی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ ان پراگندہ و نامتعین حرکات کو نسبتہً متعین و محدود کر دیتی ہے۔ جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو غصہ میں اپنے کھلونوں کو پٹکتا، پھینکتا یا توڑ ڈالتا ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس کی خواہش میں مزاحم ہوتا ہے تو مارتا، ٹھکراتا یا دھکا دیتا ہے۔ سن رسیدہ لوگوں کو بھی غیظ و غضب کی حالت میں برتن وغیرہ توڑنے سے کچھ تشفی ہو جاسکتی ہے۔ اسی لئے اس کی طبیعت میں کسی نہ کسی شے کو توڑنے پھوڑنے یا خراب کرنے کا ایک شدید میلان ضرور ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا غصہ فہمیدہ

[1] اصول نفسیات، جلد دوم صفحہ ۴۲۰

وتعین ہو جاتا ہے، اُس حد تک یہ تباہ کن تسویق زیادہ خاص طور پر اس شے کے خلاف عمل کرتی ہے، جو اُس کی خواہشوں میں مانع یا مزاحم ہوتی ہے۔ لیکن جب حالات ایسے ہوتے ہیں کہ یہ تشفی حاصل نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک مشہور بات ہے کہ غضبناک آدمی اپنا غصہ بے قصور اشخاص یا اشیا پر اُتارتا ہے، اور اس طرح بچہ کی حالت کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ جسمانی قوت کے ذریعہ مزاحمت پر غالب آنے کا رجحان غصہ میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ شریک ہوتا ہے، لیکن عقلی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ اس کی جگہ تصوری تشفی لیتی جاتی ہے۔ یہ جاننا بلکہ بعض اوقات محض خیال کرنا کافی ہو جاتا ہے کہ مخالف قوتیں ہمارے واسطہ سے پامال ہو گئیں۔ یہ امر اسمیں شک نہیں کہ تصوری زندگی کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے، جس سے اوراکی زندگی کے مقابلہ میں اس کی روز افزوں اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصوری تشفی کی صورت میں بھی مخالفت ومزاحمت کو باطل کرنے کی تسویق کی فی الجملہ دوسری اشیا پر غصہ نکال لینے سے تشفی ہو سکتی ہے۔ قسمیں کھانے سے جو تسکین ہوتی ہے وہ اسی کے تحت آتی ہے کیونکہ اسمیں اُن تصوری حدود اور پابندیوں کو توڑا جاتا ہے جو اجتماعی رسم ورواج یا مذہبی خیالات کی قائم کردہ ہوتی ہیں[1]۔"

اب حیوانات کو لو تو معلوم ہوگا کہ اُن کا غصہ زیادہ تر موروثی نظام اور عام عادات زندگی پر مبنی ہوتا ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ حیوانات میں اس مہلک جذبہ کا اظہار نظام عضلات کے ایک عام تناؤ، دانتوں کے پیسنے، پنجوں کے پھیلنے، آنکھوں کے نکلنے، نتھنوں کے پھولنے اور غرانے وغیرہ سے ہوتا ہے، اور یہ اُن حرکات کی نسبتۃً کمزور صورتیں ہیں جو جانور سے شکار کے وقت ظاہر ہوتی ہیں[2]۔"

اس دعوے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ اول تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کا اظہار ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو زیادہ ترقی یافتہ افعال کی محض ابتدا ہیں۔ یہ خیال قطعاً غلط ہے، کیونکہ واقعاً چیرنا پھاڑنا بھی اسی طرح غصہ کا اظہار ہو سکتا ہے، جیسے کہ دانت پیسنا اور پنجوں کا نکالنا ہے۔ دوسرا نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ غصہ صرف شکاری یا

---

[1] "نفسیات تخلیلی" صفحہ ۹۶-۹۷

[2] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۵۴۶

خونخوار جانوروں کا خاصہ ہے۔ یہ بھی واقعہ کے خلاف ہے، کیونکہ ہاتھی شکاری جانور نہیں ہے، لیکن اس کو بھی نہایت آسانی کے ساتھ غصہ دلایا جاسکتا ہے غصّے کیلئے در اصل شکاری نہیں بلکہ جنگی جبلت ضروری ہے۔ بہت سے گھانس کھانے والے جانور جو معمولاً بہت سیدھے ہوتے ہیں، جفتی کے زمانہ میں (جبکہ جنگ وجدل کی جنسی تسویق، جس کا بہترین میدان جنسی رقابت ہے، برانگیختہ ہوتی ہے) نہایت خطرناک ہو جاتے ہیں۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے کہ بعض حیوانات مثلاً ہاتھی خطرہ اور مزاحمت کا مقابلہ زور وقوت سے کرتے ہیں، اور بعض مثلاً جنگلی چوہا یا خرگوش وغیرہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو عموماً خطرہ ومزاحمت کا مقابلہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں تاہم بعض موسموں میں زور وقوت سے مقابلہ کرنے لگتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حملہ آور بھی ہو جاتے ہیں۔ میلان مقابلہ یا جنگ اُس جذباتی غلبہ کی جس کو ہم غصّہ کہتے ہیں، مقدم شرط ہے۔ تمام ایسے جانوروں کو غصّہ دلایا جاسکتا ہے، جن کے کھیل میں مصنوعی جنگ کی شان ہوتی ہے۔ کسی قسم کی مزاحمت، کوئی مخالفت یا ذہنی فعلیت کی رکاوٹ باعثِ غضب ہوسکتی ہے۔ اگر یہ مزاحمت کسی خارجی عامل اور بالخصوص کسی دوسرے حیوان کی طرف سے ہوتی معلوم ہو تو اس میں مشتعل کر دینے کا اور زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اگر خود ہم سے کوئی قیمتی چیز کھو جائے یا اس کو کہیں رکھ کر بھول جائیں تو ہم کو محض رنج ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یا شے اس کو ہماری آنکھوں کے سامنے توڑ دے تو ہمارے غصّہ کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرلینا چاہیئے، کہ غصّہ ہمیشہ صرف غصّہ دلانے والی شے ہی پر آتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ جذبہ در اصل تباہ وبرباد کرنے کی ایک عام تسویق ہوتی ہے۔ البتہ جو شے اس تسویق کی باعث ہوتی ہے اس کی طرف تو یہ خاص طور پر راجع ہو جاتا ہے لیکن جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو پھر جو چیز بھی سامنے آجاتی ہے اس پر صرف ہو جاتا ہے اور محدود و مقید صرف تعلیم وتجربہ کے بعد ہوتا ہے۔

جو حالات ایک جانور میں خوف پیدا کرتے ہیں وہ دوسرے میں غصّہ کا باعث ہوسکتے ہیں۔ ہر ایسی شے جو راہ طلب میں مزاحم ہو تباہ کن برانگیختگی کا باعث ہوسکتی ہے۔ لیکن خوف میں ذہنی اور جسمانی فعلیت ہیجان میں آنیکے ساتھ ہی اگر رک بھی

جاتی ہے۔ اب جو مزاحمت یا مخالفت کمزور جانور کے بھاگنے اور چھپنے کے سوا باقی ساری فعلیت کو معطل و مفلوج کر دیتی ہے، وہ ایک جنگلی حیوان کو سخت مقابلہ اور جوابی حملہ کیلئے تیار کر دے سکتی ہے۔ یہی جسمانی الم پر بھی صادق آتا ہے۔ جسمانی تکلیف کے برداشت کرنے میں انسان کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، کبھی وہ اس سے بھاگتا ہے، اور کبھی مقابلہ پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لڑائی کے جوش میں زخم کی تکلیف عموماً لڑنے والے کو اور مشتعل کر دیتی ہے۔ خونخوار جانور مثلاً شیر چیتے وغیرہ زخمی ہونیکے بعد نہایت سخت حملہ کرتے ہیں۔ بلٹ نے حشرات الارض کی زندگی سے ایک عمدہ مثال دی ہے۔ کاٹنے والی چیونٹیوں کے ذکر میں لکھا ہے کہ اگر خشک موسم میں ان کے راستہ میں تھوڑا سا محرق مادہ چھڑک دیا جائے تو اس سے وہ بالکل دیوانی ہو جاتی ہیں اور ایک دوسرے کو مارنے لگتی ہیں۔۔۔۔۔ ایک دو گھنٹہ کے عرصہ میں ان کے گچھے کے گچھے ایک دوسرے سے پلٹے ہوئے کاٹتے نظر آئینگے اور اکثر چیونٹیاں کٹ کٹ کر دو ہو جائینگی، اور بہتوں کی ٹانگیں وغیرہ غائب ہونگی۔

کتاب سوم

حصۂ دوم :- عالم خارجی کا ادراک

(۱)

باب

مسئلۂ زیر بحث کی نوعیت اور اسکے ابتدائی مسلمات

۱- عالم خارجی کے معنی

عام بول چال میں ہم خارجی دنیا سے وہ منتظم چیزیں مراد لیتے ہیں، جو فضائے مکانی میں پھیلی ہوئی ہیں، اور جن کا وجود، قیام، تغیر و تبدل وغیرہ ان کے جاننے والے افراد کے ذہنی عمل پر موقوف نہیں سمجھا جاتا۔ اس خارجی عالم کے تین خصائص ایسے ہیں، جن کو برابر پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ (۱) امتداد فی المکان، یعنے مکان یا فضا میں پھیلا ہونا۔ (۲) افراد کے علم وفہم پر اس کا موقوف نہ ہونا (۳) وہ وحدت جس کی بنا پر، اس کے مختلف اجزا ایک ہی کل سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی سب کی سب ایک ہی عالم خارجی کے اجزا ہیں۔

۲- نفسیاتی بحث

عالم خارجی کے متعلق دو مختلف سوالات یا بحثیں پیدا ہوتی ہیں

جن میں خلط بحث نہ کرنا چاہیئے۔ اولاً تو یہ ہے کہ عالم خارجی کی فی نفسہٖ کیا حقیقت و نوعیت ہے۔ اس سوال کی صورت میں ہمکو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ اشیاء خارجی کی حقیقت کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں جو خیال مفروض و مسلم ہے اس کو خواہ مخواہ مان لیں۔ کیونکہ یہ خیال گو بجائے خود معمولی کاروبار کے لئے بالکل کافی ہے، تاہم ممکن ہے، کہ فلسفیانہ تنقید کے معیار پر پورا نہ اترے، بلکہ تصحیح و ترمیم کا محتاج ہو۔ چنانچہ برکلے اور جان اسٹورٹ مل کے نزدیک ادراک کرنے والے ذہن کے حسی تجربات سے علٰحدہ نفس الامر میں ایسی اشیاء کا کوئی وجود نہیں، جو بذات خود قائم ہوں، جنمیں تغیر و تبدل ہوتا ہو اور جو ایک دوسرے پر عمل کرتی ہوں، بلکہ ان کے نزدیک اشیاء خارجی کی حقیقت ممکن و واقعی حسوں کے ایک مقررہ نظام سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ خیال اپنی جگہ پر صحیح ہو یا غلط، لیکن ہماری روزانہ زندگی یا علم طبیعی کے مسلمات کے قطعاً منافی ہے، جس کا دعویٰ انسان کی عام فہم تعلیم سے جنگ کئے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرا سوال جس سے ہماری بحث کو یہاں تمام تر تعلق ہے، وہ مابعد الطبیعیات کا نہیں، بلکہ نفسیات کا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے اشیاء خارجی کا یقین جس پر معمولی فکر و عمل کا دارومدار ہے ایک مسلمہ امر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی تصحیح و تنقید کی ضرورت نہیں۔ بلکہ نفسیات کو صرف اُس ذہنی عمل سے بحث ہے کہ جس کی بنا پر وجود خارجی کا یقین اپنے ابتدائی مراتب سے ترقی کر کے ہمارے موجودہ شعور کی پیچیدہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ عمل عام طور سے اُسی ترقی پذیر توجہ پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا فعل قوت ماسکہ و ائتلاف کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اور جو گذشتہ زمانہ کے حاصل کردہ نتائج کو نئے اکتسابات کے لئے بطور بنیاد کار کے محفوظ رکھتی ہے۔ خارجی چیزوں کا علم شروع سے آخر تک حسی تجربہ پر موقوف ہے۔ لیکن جس طرح ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح حسی تجربہ کی نوعیت کا انحصار اس کے اکتسابی معنی پر ہوتا جاتا ہے۔ اور علماء نفسیات کا مخصوص کام بس یہی ہے، کہ وہ ان مراتب و مدارج کا پتہ چلائیں جن کی وساطت سے توجہ ماسکہ، ائتلاف اور اعادہ کی قوتوں نے یہ معنی اکتساباً حاصل کئے ہیں۔

لیکن پہلے ایک اصولی مسئلہ یہ طے کر لینا ہے، کہ تجربہ حسی پر بنی اکتسابی معنی سے قطع نظر کر کے اصلی یا غیر اکتسابی معنی کا کتنا جزو ہمکو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس تسلیم سے یہ لازم نہیں آتا، کہ جن اجزا کو اصلی مان لیا گیا ہے، وہ خواہ مخواہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں، جو اکتساباً حاصل ہی نہیں ہو سکتے، اور اس لئے کسی عالم نفسیات کے لئے ان کی توجیہ کی کوشش ایک فعل عبث ہے، بلکہ اس قسم کی بحثوں کو نظریۂ علم کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔ البتہ عالم نفسیات کے لئے خاص طور پر خیال رکھنے والی بات یہ ہے، کہ جن چیزوں کو وہ نتیجۃً اخذ کرنا چاہتا ہے، ان کو نادانستہ ذہنی نشو ونما کے اصولی شرائط تا تجربہ دوری استدلال و توجیہ کے خطرہ میں نہ مبتلا ہو جائے۔ اسطرح کے مغالطات سے بچنے کی بہترین صورت یہ ہے، کہ جن چیزوں کے اکتسابی ہونے کی وہ واضح طور پر توجیہ نہیں کر سکتا، اُنکو اصلی و غیر اکتسابی فرض کر لے۔

۳۔ ابتدائی مسلمات | عالم خارجی کا موجودہ مفہوم دو چیزوں پر مشتمل ہے (۱) مختلف اجزا کی باہم مربوط کثرت (۲) اور ایک نظام وحدت۔ ان ہی دو اعتبارات کی اصل و ابتدا کا ہم کو پتہ لگانا ہے۔

تجربات حسی کے لئے شروع ہی سے جو شے ہمکو تسلیم کرنا پڑتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ان کو نفس حسی احضارات کے علاوہ کسی اور شے پر مشتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسا مرتبہ تسلیم کر لیا جائے، جسمیں ذہن کو صرف اپنے حسی تجربات ہی کی خبر ہوتی ہے، تو پھر نفسیات کی رو سے کوئی ایسی صورت ممکن نہیں نظر آتی، کہ اس مرتبہ سے ہم خارج از ذہن موجود بالذات اشیاء کے علم تک کیسے پہنچ گئے۔

ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی قوت حافظہ و ائتلاف کی بنا پر تو واقع نہیں ہو سکتی، اسلئے کہ جس شے کا کبھی علم ہی نہیں ہوا۔ اس کی یاد کیا معنی۔ لہذا اگر ہمارا ابتدائی علم صرف اپنے حسی تجربات ہی تک محدود ہو، تو زیادہ سے زیادہ ان گزشتہ و آئندہ اور دیگر ممکن حسی تجربات ہی کے ساتھ ملا سکتے ہیں، لیکن موجودات کی کوئی ایسی دنیا نہیں معلوم کر سکتے، جو ہمارے ان نفس حسی احضارات کی آمد و رفت سے ماوراء اور مستقل بالذات قائم ہے۔ لہذا ہمکو لازماً یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ بسیط سے بسیط حسی ادراک جس سے عالم خارجی کا علم ترقی کرتا ہے، وہ محض حسی احضار پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ اس احضار

کو ہم نفس احضار کے علاوہ کسی دوسری شے سے مشروط و وابستہ سمجھتے ہیں۔

اب احتیاط کے ساتھ یہ جان لینا ضروری ہے، کہ اس ابتدائی فرض تسلیم میں قطعی طور پر کیا شے داخل ہے، تاکہ آگے چل کر دشواریوں میں نہ بتلا ہونا پڑے۔ ہم نے جو کچھ فرض کیا ہے، وہ یہ ہے، کہ بسیط سے بسیط حسی ادراک بھی اس معنی کر کے مرکب ہوتا ہے، کہ وہ تجربۂ حسی اور اس کی شرط دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمارا ابتدائی شعور اس مجموعہ یا مرکب کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل سے شروع ہوتا ہے، اور واضح طور پر شرط و مشروط میں فرق کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف یہ فرق و امتیاز جبتک خاص طور پر کوئی ضرورت داعی نہ ہو، ذہنی نشو و نما کے اعلیٰ مراتب میں بھی نہیں کیا جاتا۔ یہ فرق صرف تنقیدی فکر و تامل کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً صرف ایک مجموعی شے فہم میں آتی ہے، جس کے ترکیبی اجزا میں باہم کوئی تمیز نہیں ہوتی، اور ذہن ان اجزا سے صرف اس معنی کر کے بالقوۃ واقف ہوتا ہے، کہ مجموعہ سے واقف ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ مزید برآں ذہن کے پاس شرط کے وجود اور اسکی نوعیت کے جاننے کا واحد ذریعہ صرف اس حس کا وجود و نوعیت ہے، جو اس شرط کے ساتھ مشروط و وابستہ ہے۔ نفس شرط کو (بہ حیثیت محض ایک مادی شے کے[1]) مشروط سے قطع نظر

---

[1] یہ قید میں اسلئے لگائے دیتا ہوں، کہ شروع ہی سے ایک دوسری کے ساتھ ساتھ دو چیزوں کا ارتقا ہوتا ہے، ایک تو عالم مادی کا محض اسکے مادی ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے اپنے علاوہ دیگر اذہان کے علم کا اس دوسرے عمل میں شرائط حس کا علم خود اپنی ذات یا نفس کی توسیع سے ہوتا ہے، یعنی خود اپنی احساس و ارادہ کرنے والی ذات شاعر کی مماثلت کو وسیع کر کے اسی طرح کے دیگر اذہان کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کسی شخص کو کوئی بھاری چیز اٹھاتے دیکھتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ اس کو کم و بیش اسی طرح کے وہ تجربات اسوقت حاصل ہو رہے ہیں، جیسے کہ مجھ کو اس حالت میں حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں اس شخص کو محض عالم مادی کا ایک جز نہیں سمجھتا، بلکہ اپنے علاوہ اپنی طرح کل احساس و ارادہ کرنے والی ایک ذات یا ذہن خیال کرتا ہوں، اس قسم کی توسیع ذات اور اشیاء خارجی کے علم میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ دنیائے مادہ اور دنیائے ذہن دونوں کا علم ساتھ شروع ہوتا ہے، اور بڑی حدتک دونوں کا ایک

کر کے جاننے کی کوئی صورت نہیں۔ یہی عموماً ترقی یافتہ شعور پر بھی صادق آتا ہے۔ جس کی سب سے زیادہ تصدیق اس صورت میں ہوتی ہے، جب ہم ایسی خارجی اشیاء کے قیام و تغیر کے امکان پر غور کرتے ہیں، جو واقعاً حواس کے سامنے نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے قیام و تغیر کا اندازہ اپنے حسی احضارات کے قیام و تغیر ہی پر غور کرنے سے ممکن ہے۔ اگر حسی تجربہ سے ہم کلیتہً قطع نظر کرلیں، تو خارجی شے قطعاً ہماری گرفت سے نکل جاتی ہے۔

واقعی ادراکات کے درمیانی اوقات میں خارجی اشیا کو مستمراً موجود سمجھنا بہت زیادہ ذہن کے متعین تمثالات پر مبنی ہے۔ مثلاً کسی شے کو دیکھنے کے بعد جب میں اپنی آنکھوں کو بند کرتا ہوں، تو ذہنی تصویر کے ذریعہ سے اس کے بصری احضار کا خیال کرسکتا ہوں اور یہ سمجھ سکتا ہوں اگر میری آنکھیں کھلی رہتیں، تو یہ احضار بدستور قائم رہتا۔ جس سے اس مرئی یا مبصر شے کے مستمراً موجود ہونے کا نتیجہ نکالتا ہوں یعنی یہ سمجھتا ہوں کہ وہ برابر موجود ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ میں اپنے حسوں کو قائم و مستمر یقین کرتا ہوں، دراں حالیکہ، ان کا تجربہ نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ شرائط حس کے جاننے اور ان کے متعلق خیال کرنے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ حسی احضارات کے تعلق سے ان پر غور کیا جائے۔ ایک دوسرے اسلوب سے یوں کہو، کہ جہاں واقعی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں ان کی تلافی ہمکو ممکن حسول سے کرنا پڑتی ہے۔ لیکن یہ امکان صرف اسی حیثیت سے کام دیتا ہے، کہ جس قائم و متغیر وجود پر یہ دلالت کرتا ہے، اس کی حقیقت واقعیہ نفس ان حسوں کے علاوہ ہے۔ لیکن اگر ممکن حسوں کو ہم اس معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں، تو لفظ ممکن کے مفہوم کو نہایت وسیع کرنا پڑے گا۔ اس کے معنی صرف طبیعیاتی یا عضویاتی امکان کے نہ لینا چاہئیں مثلاً ایتھر اور اس کے افعال کا طبیعیاتی یا عضویاتی طور پر دیکھنا ناممکن ہے۔ مگر اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ دوسرے کے ساتھ ہی ساتھ ارتقا ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس باہمی وابستگی کے پھر بھی دونوں چیزیں الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ مادہ کو محض مادہ سمجھنے کیلئے شرائط حس کی نوعیت معلوم کرنیکا واحد ذریعہ خود اس حس کی نوعیت ہے، جو شرائط پر مبنی ہوتی ہے۔

یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ ان مفروض حسوں کی قائم مقام بصری تفاوپر سے ہم ان افعال کا خیال نہیں کر سکتے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ طبیعیاتی اور عضویاتی شرائط سے قطع نظر کر کے مفروضی حسوں کی نوعیت بذات خود ایسی ہونی چاہئے کہ ہمکو یا کسی دوسرے ذہن کو ان کا تجربہ ہو سکتا ہو۔ جس کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے، کہ ہمکو اسی قسم کے ذہنی تمثالات حاصل ہیں یا ان کا حصول ممکن ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے، کہ حسی احضارات اپنے شرائط کا ٹھیک ٹھیک پتہ کیسے دیتے ہیں! نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری وکافی معلوم ہوتا ہے، کہ اس سوال کا جواب حسب ذیل طریقہ سے دیا جائے، کہ ہمارے براہِ راست ذاتی تجربہ میں جو علایق پائے جاتے ہیں ان کے مطابق شرائط میں بھی باہم کسی نہ کسی نوعیت کے علائق موجو و سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً احضار میں جو فرق یا جو مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے معنی یہ ہیں، کہ شرائط میں بھی اس کے مقابل کوئی نہ کوئی فرق یا مماثلت ضرور موجود ہے اسی طرح جو اسی تجربہ میں کسی شے کو ہم وجود یا متوالی سمجھنا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس تجربہ کے ماورا بھی کوئی ہم وجودیت اور متوالیت پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ عالم خارجی کے علائق کا علم حسی احضارات کے علائق کے علم کے ساتھ ساتھ نشو ونما پاتا ہے۔ مثلاً مبہم امتدادیت سے جو امتداد مفہوم ہوتا ہے، وہ ہم وجود اجزا کا ایک متصل مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے لمسی و بصری احضارات میں انفصال، وضع، اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے عالم خارجی میں بھی انفصال، وضع اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے۔

یہاں جو کچھ ہم فرض کر رہے ہیں، اس کی صحیح نوعیت کا سمجھ لینا ضروری ہے ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ حس میں جو علائق پائے جاتے ہیں، ابتدائی شعور کی رو سے شرائط حس میں بھی کہیں نہ کہیں اُن کے مقابل علائق کا پایا جانا ضروری ہے۔ کہیں نہ کہیں کی قید اس لئے ہے کہ مادہ کے کسی خاص متعین جز میں جو منفصل طور پر معروض ادراک ہو ان کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ اس وسیع مفہوم میں ابتدائی شعور کا جو اقتضا ہے، اس کی تکذیب بعد کی ترقی علم سے کبھی نہیں ہوئی ہے۔ مثلاً چھڑی کے ایک حصہ کو اگر حوض میں ڈبو یا جائے، تو آنکھ کو اسمیں خمید گی محسوس ہوگی ظاہر ہے کہ بصری حس کے اس

فرق کے مقابل میں خود لکڑی کی شکل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن اس چھڑی سے شبکیہ پر جس طرح روشنی پڑتی ہے، اور اس سے نتیجتہً جو شکلی ارتسام پیدا ہوتا ہے، اس میں ضرور فرق آگیا ہے۔ یا کانٹ کی ایک مثال کو لو، کہ جب ہم اوپر سے نیچے تک کسی عمارت کو دیکھتے ہیں۔ تو جسطرح ہمارے تجربات حس یکے بادیگرے پیدا ہوتے ہیں، اسطرح عمارت کے اجزا یکے بادیگرے نہیں پیدا ہوئے خود عمارت میں کوئی توالی نہیں ہے، لیکن آنکھ اور سر کی حرکات ضرور متوالی ہیں۔ غرض ابتدائی شعور جس شے کو مقتضی ہے، اس کے سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے، کہ مذکورہ بالا نوعیت کے واقعات سے اس کی تکذیب نہیں بلکہ الٹے تصدیق ہوتی ہے۔ اصلی وابتدائی شے یہی شرائط حس ہیں، خواہ یہ کچھ بھی ہوں۔ باقی رہی ان شرائط کی مزید تحلیل وتفریق، اور یہ کہ کس طرح یہ باہم عمل کرتے اور ترکیب پذیر ہوتے ہیں، تو اس کا تعلق ذہن کے زیادہ دقیق وپیچیدہ اعمال سے ہے۔ ان کا تعلق حقیقت خارجی کے ادراک کی ترقی سے ہے، نہ کہ اس کی ابتدا یا شروعات سے۔

۴۔ "مقولات" یا اصول وحدت

ہم کو یہاں موجودات خارجی کی صرف انفعالی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے بھی بحث ہے، کہ وہ ایک کل کے اجزا سمجھے جاتے ہیں۔ لہذا ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا عالم خارجی کی اس وحدت کی توجیہ محض اکتسابی سعی سے ہوسکتی ہے، یا یہ خیال شروع ہی سے، کسی نہ کسی صورت میں، موجود تھا، خواہ وہ کیسا ہی ابتدائی کیوں نہ ہو۔

یہاں یہ اہم بات یاد رکھنی چاہیے، کہ ہمارے احساسات ایک کل یا مجموعی تجربۂ حسی کے صرف اجزا ہوتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ کسی ایک وقت میں ہمارے سامنے احضار کا ایک خاص مجموعہ یا میدان شعور ہوتا ہے جو نفسیاتی لحاظ سے واحد ومتصل ہوتا ہے۔ اس میدان کے بعد دوسرا میدان جو سامنے آتا ہے، وہ تمام تر نیا نہیں، بلکہ پہلے ہی میں جزئی تغیر ہوتا ہے" احساسات کا یہی پورا مرکب، جس کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے، موجودہ صورت کی فہم وادراک کا باعث ہوتا ہے۔ باقی اس مجموعہ سے کسی خاص جز کو الگ کرنا صرف انتخابی توجہ کا کام ہے، جو کسی خاص ضرورت کے ماتحت ایسا کرتی ہے۔ اس لئے جیمس

کا یہ خیال زیادہ غلط نہیں ہے، کہ پہلے پہل، بچے کو کسی شے کا وقوف صرف ایک "خلط ملط مجموعہ" کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

لیکن محض یہ حسی وحدت ہمارے مقصد کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت خارجی کے علم کا نشو ونما التزاماً اس وحدت حسی کو برابر مختلف اجزا میں تحلیل اور پھر ان اجزا کو نئی نئی طرح سے ترکیب دیتا رہتا ہے۔ وہ گوناگوں ارتسامات، جو بوقت واحد ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں تمام اصوات والوان اور ہر قسم کے لمس وبو کے احساسات کو ہم ایک ہی مجموعہ میں فوراً نہیں داخل کر دیتے۔ بلکہ اس مجموعہ کو تقسیم کر کے اسمیں سے ہم ایک خاص آواز یا بو کو ایک خاص رنگ یا لمس سے متعلق سمجھکر علحدہ کرتے ہیں جسکو ایک شے کہتے ہیں............ بچے کے اولین تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو اس کو یہ بتائے، کہ کیلے کے درخت سے چڑیا کی جو آواز آرہی ہے وہ اسی طرح اس کا جز نہیں ہے، جس طرح مئی کے پھول کی خوشبو۔ یا اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کے اولین تجربہ میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی، جو اس کو یہ بتلائے، کہ اپنے جھنجنے کو دیکھنے سے اسمیں جو پھیلاؤ اس کو نظر آتا ہے، وہ بعینہ وہی ہے، جو اس کو چھونے سے وہ محسوس کرتا ہے۔

ابتدائی محسوسات کی یہی تحلیل وترکیب ہے، جس کے ذریعہ سے عالم خارجی کا علم بتدریج ترقی پاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس عمل تحلیل وترکیب میں ذہن اصالتہً ہر جزئی علاقہ کو الگ سمجھتا ہے، یا اس کے برخلاف وحدت عالم کے کسی ایسے ابتدائی تخیل سے چلتا ہے، جو حسب موقع اس کو نامعلوم علائق کی توقع اور جستجو کے قابل بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نفسیات کی رو سے دوسری ہی صورت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم دور کے مغالط سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں، تو ہم کو شروع ہی سے کوئی نہ کوئی ایسی شے فرض کرنا پڑیگی، خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو جو وحدت عالم کے اسی ترقی یافتہ شعور کا مبدا بن سکے، جس کی رو سے اس کے تمام اجزا ایک نظام کی شکل میں مختلف حیثیات سے باہم وابستہ ہیں۔

مزید برآں وحدت کا یہ ابتدائی وقوف شروع ہی سے ایسی مختلف جہات رکھتا ہے، جو ہمارے حسی ادراک کے مختلف الاصناف علائق کے لئے بنیاد کار ہیں۔

ان مختلف جہات میں سے خصوصیت کے ساتھ ہم یہاں ذیل کی صرف اصولی صورتوں پر بحث کر سکتے ہیں، وحدت مکانی، وحدت زمانی، وحدت تعلیلی، اور وہ وحدت جس کی بنا پر مختلف صفات کو ایک ہی شے سے متعلق کیا جاتا ہے۔ مقولات عبارت ہیں علائق کے ایسے اصول کلیہ سے جو یا تو تمام قابل علم اشیاء پر صادق آتے ہیں یا کسی خاص صنف کے تمام افراد پر۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قسم کے مقولات ادراک کے ابتدائی شعور میں بھی پائے جاتے ہیں، جو اس شعور کی مزید ترقی کی ایک شرط ہیں؛

۵۔ وحدت مکانی ہماری ذہنی ترقی کی موجودہ سطح پر وحدت مکانی کے معنی یہ ہیں، کہ تمام ممتد اجسام بعینہ ایک مکان میں ممتد یا پھیلے ہوتے ہیں۔ اور یہ مکان ایک کل کی حیثیت رکھتا ہے، جس میں جزئی امتدادات کی حیثیت اس کے مختلف اجزا کی ہے۔ جب ہم کسی جزئی امتداد کا ادراک، تصور یا تعقل کرتے ہیں، تو اس کو ہم خود اس کی ذات سے اسطرح آگے بڑھا ہوا یا مسلسل خیال کرتے ہیں، کہ گویا یہ ایک ہمہ گیر مکان کا ناقابل انفصال جزء ہے۔ یعنی اس کی انتہا ایسی حد پر ہوتی ہے، جس کے آگے بھی مکان ہی ہے۔ پھر جب ہم ایسے دو امتدادات کا خیال کرتے ہیں، جو اس معنی کر کے منفصل ہوتے ہیں، کہ کوئی مشترک حد نہیں رکھتے تو ہم ان کو بالواسطہ ایک ایسے حصۂ مکان کے ذریعہ سے باہم دگر متصل و مربوط خیال کرتے ہیں جو دونوں کے بیچ میں پایا جاتا ہے، اور یہ دونوں امتداد ایک دوسرے کی نسبت سے ایک خاص، جگہ، فاصلہ اور جہت رکھتے ہیں۔ اس طرح ہر "یہاں"، ہر "وہاں" کے ساتھ جکڑا ہوا ہے۔

بلاشبہ وحدت مکانی کے اس موجودہ مکمل شعور کو ہم غیر ترقی یافتہ ذہن سے نہیں منسوب کر سکتے، تاہم اگر ہم اس کی نفسیاتی توجیہ میں استواری کو قائم "رکھنا چاہتے ہیں، تو ماننا پڑیگا، کہ اس ترقی یافتہ شعور کا ابتدائی منشا پہلے ہی سے موجود تھا، ورنہ مزید ترقی ناممکن ہوتی۔ کم از کم اتنا تو ہمکو فرض ہی کرنا ہے، کہ نفس مرتبۂ ادراک میں بھی جب کسی شے کو ممتد خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا امتداد بجائے خود محدود و مکمل نہیں، بلکہ اپنے سے ماوراء یا آگے پھیلا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جب ذہن اس مرتبہ تک پہنچتا ہے، کہ دو جداگانہ ممتد چیزیں ایک ساتھ خیال کیجاتی ہیں، تو دونوں ایک درمیانی مکان سے مربوط خیال کیجاتی ہیں۔

مکان کے ابعاد ثلٰثہ کا علم براہِ راست اسی وحدت مکانی کے مقولہ پر مبنی ہے۔ اگر ہم صرف اس امتدادیت کو لیں، جو محض بصری و لمسی حس سے حاصل ہوتی ہے، تو ان سے ہمکو صرف دو ہی کا پتہ لگتا ہے۔ ان حسوں سے عمق کا براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں اگر ان سے براہِ راست عمق کا تجربہ ہوتا بھی، تو بھی ہمارے سے یہ بہت ہی کم مفید ہوتا، کیونکہ اشیاء خارجی سے اس ابعاد ثلٰثہ والے مکان کے پُر یا مملو ہونے کا اس سے کوئی براہِ راست تعلق نہ ہوتا۔ ہم صرف چیزوں کی سطح چھوتے ہیں، نہ کہ جو کچھ سطح کے نیچے ہے۔ یہی حال دیکھنے کا بھی ہے کہ خود شئے کو اندر سے ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اسی بنا پر بہت سے علمائے نفسیات کو اس امر کی توجیہ میں دشواری پیش آتی ہے، کہ خارجی دنیا اور اس کے ہر جزء کو ہم تین ابعاد میں پھیلا ہوا کیسے سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ کا صحیح حل صرف اسی میں نظر آتا ہے، کہ یہ مان لیا جائے، کہ سطوح کا علم شروع ہی سے تیسرے بعد کے علم کو مستلزم ہے۔ امتداد سطحی کا ادراک براہِ راست محض اس طرح ہوتا ہے، کہ اس کے اجزا متصل ہیں، جن کے فرق و تعلق کو ان کے کل کے اندر رہ کر ہم معلوم کر سکتے ہیں لیکن ہر سطح اپنے سے ماورا کسی شئے سے متصل خیال کیجاتی، اور یہ انفصال ایک سطح کا صرف دوسری کے ساتھ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ ایک ایسے امتداد کے ساتھ بھی جو خود سطح نہیں ہے۔ اس طرح تیسرے بُعد کے ادراک کا مزید نشو و نما سطحوں کی شکل، وضع، جہت اور فاصلہ کے باہمی اختلافات کے تفصیلی علم پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کے تمام علائق تیسرے ہی بُعد کی سطوح و اجزا سطوح کے علائق سے سمجھ میں آئیں گے، جس طرح کہ خطوط کے علائق سطح کے اندر سمجھے جاتے ہیں۔

۲۔ وحدت زمانی | اس عنوان کے ماتحت ہم جو کچھ مانتے ہیں وہ یہ ہے، کہ ہر جزئی مدت یا تغیر کے مفہوم میں "قبلیت" و "بعدیت" (خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے داخل ہے البتہ ذہنی ارتقا کے ابتدائی مراتب میں چونکہ عملی اغراض و ضروریات کا غلبہ و تسلط ہوتا ہے، اس لئے، ماضی کی بہ نسبت مستقبل کا ذہن پر زیادہ قبضہ ہوتا ہے۔ عملی توجہ کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتیں تک مستقبل کے اس لحاظ کو مستلزم نظر آتی ہیں، جیسا کہ جانوروں اور بچوں کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ نہایت ہی ابتدائی درجہ کی توجہ میں بھی یہ ہوتا ہے، کہ جو کچھ ہونے والا ہے اس کے متعلق ایک

قسم کی طیاری، توقع اور پیش بینی ضرور ہوتی ہے۔ موجودہ حالت ایک طرح کی گذشتنی نوعیت رکھتی ہے، یہ ایسی چیز نہیں ہوتی، جو صرف کچھ "وہ ہے"، بلکہ کچھ "ہونیوالی ہے"۔ کیونکہ اس کے بغیر موجودہ حالت کا قابل تغیر سمجھنا یا اس میں کسی تغیر کو چاہنا خواہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ناممکن ہے۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ مستقبل کا کسی نہ کسی حد تک لحاظ اتنا ہی قدیم ہے، جتنا کہ شعور طلب۔

آئندہ عمل میں گذشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کے لئے بھی مقدم شرط یہی ہے، کہ اس آئندہ یا مستقبل کا پہلے ہی سے لحاظ ہو۔ کیونکہ نفس اعادہ و ائتلاف سے صرف اسی شے کے دوبارہ علم کی توجیہ ہوسکتی ہے، جو پہلے معلوم ہوچکی ہے، کسی نئے علم کی ان سے بذات خود توجیہ نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر ب کی نسبت ایک بار یہ ادراک ہوچکا ہے، کہ وہ ا کے بعد واقع ہوا تھا تو اس سے مستقبل کے کسی ابتدائی لحاظ کے بغیر زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکل سکتا ہے، کہ الف کی نسبت یہ خیال کیا جائیگا کہ اس کے بعد ب واقع ہوا تھا، نہ یہ کہ آئندہ بھی ب، ا کے بعد واقع ہونیوالا ہے۔ کیونکہ ب کی بابت یہ کسی طرح بھی نہیں خیال کیا گیا ہے، کہ وہ مستقبل سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ائتلاف اس کے متعلق یہ نہیں یاد دلا سکتا کہ اس کو مستقبل سے تعلق ہے۔ بخلاف اس کے، اگر ا کے ادراک میں ذہن کو اس کی موجودہ حالت میں آئندہ کے لئے کسی مزید تغیر و ترقی کا لحاظ تھا، تو ب کا جس وقت ظہور ہوگا، وہ اس متوقع ترقی کے مطابق ہوگا اور یہ لازماً ایک ایسی شے سمجھی جائے گی، جو الف سے بعدیت کا علاقہ رکھتی ہے۔ اور اسی لئے اس علاقہ کا اعادہ ممکن ہے۔

۷۔ وحدت صفائی | ہمارا موجودہ فکر و ادراک ہمیشہ ایسے قضایا سے متعلق ہوتا ہے، جو یا تو یقینی خیال کئے جاتے ہیں، یا محض مفروضی ہوتے ہیں، اور کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا، جو بواسطہ یا بلا واسطہ صفات اور موصوف (جس سے یہ صفات متعلق ہوتی ہیں)، کے امتیاز کو مستلزم نہ ہو۔ ہم ایک قدم بھی ایسے قضایا کے بغیر نہیں اٹھا سکتے، کہ مثلاً س، ف ہے یا اگر س، ف ہے یا یہ کہ الف، ف ہے یا ق۔ غرض ہمارا ذہنی عمل معنیً یا صراحتہً کسی نہ کسی طرح شے اور ماہیت شے کا فرق ضرور کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا عالم نفسیات کے لئے حیات شاعرہ کا کوئی ایسا ابتدائی مرتبہ معلوم کرنا ممکن ہے،

جسمیں اس مقولہ کا قطعاً کوئی وجود نہ رہا ہو اور پھر وہ نفسیات کے مسلمہ قوانین و شرائط کے مطابق یہ ثابت کر سکے، کہ وسعت تجربہ سے کیونکر یہ وجود میں آگیا؟ اس کے جواب میں اتنا بہر حال بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے، کہ ابتک کوئی شخص اس میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے، نہ کسی شخص نے وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی نوعیت کو سمجھکر ابتک ہاتھ لگایا ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ادراک اپنے ابتداہی سے ایک ایسی شے پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو موصوف بہ صفت سمجھا جاتا ہے اور اس صفت کی نوعیت کا تعین اُس حس سے کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اس کا ادراک ہوتا ہے۔ مزید برآں ذہن اور صفت کا یہ تعلق محض خاص خاص جداگانہ مدرکات کی تعمیر میں نہیں داخل ہوتا، بلکہ یہ وحدت کا ایک بنیادی اصول ہوتا ہے، جو ذہن کو ایسے صفات کے قبول کیلئے تیار کر دیتا ہے، جو ابتک معلوم نہیں ہیں۔ بقول ہیوم کے کہ جوہر کا تصور دراصل ایک اصول وحدت ہی کا تصور ہے۔ "وہ مثلاً سونے کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ ابتداءً زرد رنگ، وزن، گداختگی اور نرمی یا تمدد سے عبارت ہو سکتا ہے، لیکن دریافت ہونے پر ہم دیگر صفات کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں کہ یہ ماءالملوک میں حل ہو سکتا ہے...... غرض اصول وحدت چونکہ مرکب تصور کا خاص جز خیال کیا جاتا ہے، اسلئے جو صفت بھی بعد کو معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ قبول کر لیتا ہے، اور یہ صفت اسی طرح اسکے مفہوم میں داخل ہو جاتی ہے، جس طرح دیگر صفات، جن کا پہلے ادراک ہوا تھا۔"[1]

وحدت کے اس اصول کو اصلی و ابتدائی ثابت کرنے کے لئے، ہمکو ایک امر پر یہاں خاص طور سے زور دینا ہے، جس کو ہیوم نے نظر انداز کر دیا ہے، یا جس کا وہ منکر ہے۔ زیر بحث وحدت اپنی نوعیت کی ایک بالکل نرالی وحدت ہے۔ یہ علاقہ تعلیل و مقارنت پر مبنی نہیں ہے، جیسا کہ ہیوم کا خیال ہے۔ فرض کرو کہ میں اپنے گھر کو برابر دیکھتا ہوں، کہ وہ پڑوس کے ایک دوسرے گھر سے ملا ہوا ہے، لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ دو مکان ایک دوسرے کی یا دونوں کسی تیسری شے کی صفت

---

[1] ہیوم کی کتاب "فطرت انسانی" حصۂ اول۔ فصل ۶۔

ہیں۔ بے شک میں ان کو ایک ہی مجموعہ کے اجزا یا حصے قرار دے سکتا ہوں، لیکن بقول ہابس کے کسی شے کے اجزا محض اجزا ہونے کی بنا پر، اس شے کی ماہیت کے اجزا نہیں ہو سکتے سر، شانہ، بازو وغیرہ آدمی کے اجزا یا حصے ہیں۔ لیکن اس کی خاص شکل وصورت، قد وقامت، وزن وحرکت وغیرہ اس کی ماہیت یا ذات کے اجزا ہیں۔ ان اجزائے ماہیت ہی کی وحدت وہ نرالی وحدت ہے، جس کو ہم بول چال میں اس کے سوا کسی اور طریقہ سے نہیں تعبیر کر سکتے کہ یہ ایک ہی شے کے صفات ہیں۔

جب ایک مرتبہ یہ مان لیا جائے، کہ وحدت کی یہ صورت اکتسابی نہیں، بلکہ اصلی وفطری ہے، نیز یہ ایک ایسا اصول وحدت ہے، جو اُن نئے صفات کو بھی ملاتا جاتا ہے، جو پہلے اس شے کے متعلق معلوم نہ تھے، تو پھر یہ بات صاف ہو جاتی ہے، کہ بہ حیثیت ایک اصول وحدت کے اس کا عمل بھی اکتسابی نہیں بلکہ اصلی ہے۔ ابتدا ہی سے کسی شے کے صفات درحقیقت اس کی تمامہا ماہیت نہیں بلکہ اس ماہیت کے صرف اجزا خیال کئے جاتے ہیں، اسی لئے حسب موقع وضرورت ذہن مزید صفات کا اضافہ قبول کرنے کے لئے تیار ومتوقع رہتا ہے۔

اس کے خلاف صرف یہ صورت فرض کیجا سکتی ہے، کہ بلا کسی اصولِ توقع کے محض یوں ہی اندھا دھند نئے صفات پرانے صفات کے ساتھ ضم کر دئے جاتے ہیں لیکن اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں، کہ ان نئے صفات کی ترکیب واضافہ کا عمل اندھے پن سے کیونکر انجام پاتا ہے، تو اس کی کوئی قابل فہم توجیہ نہایت مشکل نظر آتی ہے۔ کیونکہ مختلف وممتاز صفات کا ایک ہی مادی شے کے ساتھ اتحاد، صحیح معنی میں محض جبلی تجربہ پر کبھی نہیں مبنی ہوتا، بجز ایسی صورتوں کے، کہ جن میں خود مناسب حسی تجربات ہی ناقابل انفصال طور سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مثلاً رنگ وامتداد بصری حس میں ملے ہوتے ہیں۔ ان صورتوں کے علاوہ باقی جو کچھ الگ الگ جزئی طور سے تجربہ میں آتا ہے وہ ہم وجودی تتابع اور اختلاف وصف بالوصف کے علائق پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً جس وقت کسی شے کے سفید ہونے کا ادراک ہو رہا ہے، عین اسی وقت کسی شے کے خوشبودار ہونے کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اس سے بالکل ہی مختلف چیز ہے کہ جو شے سفید ہے، وہی بعینہ خوشبودار بھی ہے۔ بچہ جب اپنے جھنجھنے کو دیکھتا ہے، تو

اس کو ایک ممتد اللون شے کا وقوف حاصل ہوتا ہے، جب وہ اس کو چھوتا ہے، تو ایک ممتد یا پھیلی ہوئی سختی و ناہمواری رکھنے والی شے کا وقوف ہوتا ہے۔ لیکن رنگ اور سختی کو ایک ہی شے کی صفات قرار دینا اور یہ سمجھنا، کہ رنگ کا پھیلاؤ بعینہ سختی کا پھیلاؤ ہے، ان صفات کے جداگانہ وقوف وادراک پر ایک زائد اضافہ ہے۔ جزئی تجربات کی حیثیت دراصل رہنمائی کے نشانات اور سراغ کی سی ہوتی ہے، جن کی تعبیر اس معنی میں کرنا پڑتی ہے، کہ مختلف صفات ایک ہی شے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اس کے لئے لازماً کوئی نہ کوئی ایسا اصول ہونا چاہئے، جو ذہن کو در پردہ اس تعبیر و معنی کی طرف لیجاتا ہے

نفسیاتی نقطۂ نظر سے اس دعوے کی پوری قوت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جبکہ ہم ذیل کے واقعہ کا لحاظ رکھیں، جس کو اس قسم کے مباحث میں کبھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے وہ واقعہ یہ ہے، کہ حیوانی یا انسانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مراتب میں بھی تجربہ سے سیکھنے کے معنی دراصل اختبار و آزمائش سے سیکھنے کے ہوتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ شروع سے آخر تک ذہنی مداخلت، امتحان و ناکامی اور پیہم کوشش کو مستلزم ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ حصول کی شرط طلب و جستجو ہے۔ اور طلب کے لئے یہ ہمیشہ ضروری ہوتا ہے، کہ مطلوب کا پہلے ہی سے کچھ نہ کچھ تصور ہو۔ جیسے جیسے ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے اس قسم کا تصور بھی زیادہ متعین اور ترقی یافتہ ہوتا جاتا ہے۔ اب اگر ہم ان ترقی یافتہ اور ابتدائی مراتب کے مابین خواہ مخواہ ایک ناقابل عبور خلیج حائل نہیں کر دینا چاہتے ہیں، تو ہمکو ماننا پڑیگا، کہ یہ ترقی یافتہ شے کسی نہ کسی صورت میں (خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے موجود ہے۔

۸۔ وحدت تعلیلی اوپر دیگر مقولات کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اصولاً وہی علاقۂ تعلیل پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جبتک شروع سے ہم یہ نہ مان لیں کہ ذہن اپنے ابتدائی مراتب میں ضرورت و دلچسپی کی شے کے متعلق جس تغیر کا ادراک کرتا ہے، اس کو ایک بالکل بے تعلق واقعہ نہیں سمجھتا، بلکہ دیگر تغیرات کے ساتھ شرط و مشروط کی حیثیت سے وابستہ جانتا ہے، اس وقت تک نفسیات کے مقررہ اصول و قوانین کی رو سے اس امر کی توجیہ ناممکن معلوم ہے، کہ علم کی کسی توسیع و ترقی سے بھی علت و معلول کا خیال کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک ممکن ظاہری توجیہ صرف یہ ہو سکتی تھی کہ

یکساں نتائج کے بار بار اعادہ و تکرار سے ذہن میں جو ایک عادی ائتلاف پیدا ہو جاتا ہے، تعلیل کا خیال اسی سے پیدا ہوا ہے، مثلاً یہ واقعہ کہ آگ پر جب ہاتھ رکھا جاتا ہے جل جاتا ہے۔ لیکن اس میں وہی پرانا مغالطہ ہے، کہ حافظہ بذات خود گذشتہ علم کو محض محفوظ رکھنے کے بجائے کسی نئے علم کے حصول کا بھی کام دے سکتا ہے۔ ہیومؔ نے نہایت وضاحت و قوت کے ساتھ لکھا ہے، کہ وہ کسی ارتسام کی صرف تکرار سے خواہ یہ تکرار نامتناہی کیوں نہ ہو، کوئی نیا تصور ہرگز نہیں پیدا ہو سکتا، اور اس لحاظ سے ارتسامات کی کثرت تعداد محض ایک ارتسام کے مقابلہ میں کوئی ترجیح نہیں رکھتی[۱]۔ البتہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا، کہ اس قسم کی تکرار گو بذات خود مقولۂ تعلیل کی توجیہ کیلئے کافی نہیں، تاہم یہ ایک ایسی مقدم شرط ضرور ہے، جس کے بغیر حیات ذہنی کے ایک جزکی حیثیت سے واقعی طور پر اس کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ دعویٰ اگر صحیح بھی ہوتا تو بھی ہم نے علاقۂ تعلیل کا جو مفہوم قرار دیا ہے، اس کی رو سے، یہ اصلی و فطری ہی رہتا کیونکہ اس کا عمل جبتک پہلے سے کچھ تجربات نہ حاصل ہوں نہیں ہو سکتا تھا لیکن نفسیات کے قوانین معلومہ کی رو سے، یہ تجربات اس کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ مگر ہم تو ایک معقول بناء پر سرے سے اس دعویٰ ہی کا انکار کر سکتے ہیں، کہ تعلیلی علائق کے سمجھنے میں اعادہ و تکرار کا اتنا بھی دخل ہے۔ کیونکہ، اوپر ہم بتا آئے ہیں، کہ عمل تجربہ ابتدا ہی سے دراصل اختبار کی نوعیت رکھتا ہے۔ عمل اور اک برابر حرکی فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، جو عمل اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے، گذشتہ تشفی بخش یا غیر تشفی بخش نتائج کے مطابق کام کرتی ہے۔

اغراض کا یہی تقدم ہے، جو پہلے پہل عادی توقعات قائم کرنے کا باعث ہوتا ہے یعنی انضباط و باقاعدگی اس لئے نظر آتی ہے کہ ذہن کو اس کی طلب ہوتی ہے

---

[۱] ہیومؔ حصۂ سوم۔ فصل ۶۔ رہی خود ہیومؔ کی رائے، کہ علاقۂ تعلیل کا خیال نفس تغیرات کے متعلق علم کی ترقی و وسعت سے تو نہیں پیدا ہوتا لیکن تکرار سے ذہن میں جو ایک خاص قسم کا اثر پیدا ہوتا ہے، اس پر اس کی بنیاد ہو سکتی ہے، تو اس رائے کی، نسبت میں کچھ نہیں کہنا چاہتا۔ کیونکہ بعد کے فلاسفہ نے اس کو کچھ زیادہ قابل توجہ نہیں خیال کیا، نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ہیومؔ کو بھی اخیر میں اس سے تشفی نہ تھی۔

لیکن طلب ہی وہ شے ہے، جو ابتداءً مقولۂ تعلیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ تجربہ سے کچھ حاصل ہونا، طلب حصول کے بعد کا نتیجہ ہے، اور سیکھنا اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ توجہ ہو، جو در اصل ایک امید و توقع کی حالت ہے۔

مثلاً تھارنڈیک کے جس اختبار کا پہلے ذکر آچکا ہے، اس میں کتے، یا بلی کی مثال کو لو۔ یہ جانور ایک کٹھرے میں بند ہے اور اس کی غذا باہر رکھی ہے۔ اب کٹھرے سے نکلنے کی صرف یہ صورت ہے، کہ یا تو لکڑی کا جو بٹن لگا ہے، اس کو یہ گھما دے، یا لوپ کو کھینچ لے، یا لیور کو دبا دے۔ یہ جانور نکلنے کی تمام کوششیں کرتا ہے، اپنے بدن کو سکوڑتا ہے، کٹھرے کو کاٹتا ہے، پنجے مارتا ہے۔ غرض سب ہی کچھ کرتا ہے۔ ایک حرکت ناکام ہوتی ہے، تو دوسری کرتا ہے، دوسری ناکام ہوتی ہے، تو تیسری۔ اب اگر اس طرح اتفاقاً بٹن وغیرہ پر اس کا پنجہ پڑ گیا، اور کٹھرے سے نکلنے میں کامیابی ہو گئی، تو پھر دوبارہ جب اس کو کٹھرے میں بند کرو، تو یہ کامیاب حرکت تک نسبتاً جلد پہنچ جائیگا۔ اس طرح جب بار بار اس اختبار کو کیا جائے، تو "بدن کے سکوڑنے، کاٹنے اور پنجے مارنے کے جو جو طریقے بے سود رہے ہیں وہ حذف ہوتے جاتے ہیں، اور وہ خاص طریقہ جو نتیجہ خیز ثابت ہوا ہے ذہن میں جاگزیں ہوتا جاتا ہے"۔ یہاں تک کہ بالآخر جانور صرف اسی طریقہ کو استعمال کرتا ہے۔ وسائل کا مقاصد کے ساتھ یہ تدریجی توافق مقولۂ تعلیل کی ابتدا ہے۔ کیونکہ یہ کسی عمل کی کامیابی اور ناکامیابی کے مابین فرق و امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے، جو مقولۂ علت و معلول کے متعلق بعد کی تمام ترقیوں کا نقطۂ آغاز ہے۔

لیکن محض اس ادراکی مقولۂ تعلیل اور اس کے تصوری و تعقلی خیال میں جو اصولی فرق ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ادراکی مقولۂ تعلیل اپنے فعل میں ہمیشہ خالص اور براہ راست عملی حیثیت رکھتا ہے۔ فکر میں اس کا اس لئے وجود ہے کہ عمل میں ہے۔ لیکن کیوں؟ کے نظری سوال کا محض ادراکی شعور میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ عمل ادراک نہ یہ دریافت کرتا ہے، اور نہ کر سکتا ہے، کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں کر پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام توجیہ نہیں ہے، یعنی یہ علت کے علت ہونے کی وجہ نہیں بتاتا۔ یہ مختلف حالات اور مختلف طرق عمل میں باہم کوئی موازنہ نہیں

کرتا رہتا کہ ان کے وجوہ اشتراک و اختلاف کو صحیح طور پر متعین کر کے یہ بتلا سکے، کہ فلاں صورت میں فلاں نتیجہ اور فلاں صورت میں فلاں نتیجہ کیوں نکلتا ہے۔ علت و معلول کا یہ مفہوم بغیر ایک مستقل سلسلۂ تصورات کے وجود میں نہیں آ سکتا اور تصوری شعور کی یہ ترقی دراصل تعقلی فکر یعنی قوت تعمیم کی ترقی ہے۔

---

(۲)

باب

خاص خاص مسائل

انفصال اشیا اور منفصل شے کا اپنے ظواہر محسوسہ سے تعلق

۱- تمہید

ادراک عالم خارجی کے تفصیلی نشو و نما کا سارا سوال نہایت نازک و پیچیدہ ہے۔ اور بہت سی باتیں اس کے متعلق ابتک ناصاف ہیں۔ تاہم ذیل میں ہم بعض بنیادی مسائل کو لیتے ہیں، جن پر کم و بیش کچھ تشفی بخش بحث ممکن ہے۔ (۱) مادی اشیاء ایک دوسری سے اور اپنے ماحول سے علحدہ کر کے منفصل و جداگانہ کیسے سمجھی جاتی ہیں؟ (۲) اس منفصل و جداگانہ شے اور اس کے ظواہر محسوسہ میں کیونکر فرق و امتیاز کیا جاتا ہے؟ (۳) اس عمل ذہنی کی نوعیت اور مراتب کیا ہیں، جس کے ذریعہ سے امتداد مکانی کا مفصل اور پیچیدہ ادراک نشو و نما پاتا ہے؟ (۴) مختلف حاسوں کے ادراکات یا ایک حاسہ کے مختلف ادراکات، ایک ہی شے کے صفات کیسے بن جاتے ہیں؟

ادراکی شعور کی یہ ترقیاں گو دراصل ایک دوسرے پر مبنی ہوتی ہیں، اور ساتھ ساتھ چلتی ہیں، یعنی ایک کی ترقی دوسرے کی ترقی سے مشروط و متاثر ہوتی ہے

تاہم چونکہ ہم سب کچھ ایک ساتھ نہیں بیان کر سکتے، اس لئے بحث کی خاطر ان کو الگ کرنا لازمی ہے۔ پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ انمیں سے ہر ایک کی بحث میں یہ مفروض ہوگا، کہ دوسری کا عمل ساتھ ہی ساتھ جاری ہے۔

۲۔ انفصال اشیاء ہمارا حسی تجربہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ، ہر وقت عالم خارجی کے کسی نہ کسی خاص مجموعہ سے متعلق ہوتا ہے لیکن یہ مجموعہ علی العموم ان مختلف وحدات میں توڑ لیا جاتا ہے، جن کو ہم "منفصل اشیاء" کہتے ہیں۔ مثلاً اس وقت میں مطالعہ کے کمرہ میں بیٹھا ہوں، تو جو مجموعۂ محسوسات میرے پیش نظر ہے، اسمیں خاص خاص پیچیدہ وحدات کو اضافی طور پر میں ایک دوسرے سے منفصل و مستقل بالذات سمجھتا ہوں، یعنی قلم کو میز سے، میز کو کتاب سے، کتاب کو جاذب سے، وقس علی ہذا۔ یہ امتیاز و انفصال اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسا کہ مادہ کے مختلف اجزا میں ہوتا ہے۔ مادہ کے دو جز، جو ممتاز اجزائے مکانی کو شامل ہوں، تو وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں، لیکن اس معنی میں ہر منفصل شے مادہ کے ایسے ممتاز اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، جن کو بجائے خود منفصل اشیا خیال نہیں کیا جاتا، مثلاً شیشے کا کوئی ٹکڑا لو کہ اس کو میں ایک مستقل و منفصل شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو توڑ کر چور چور کر دے تو جو اجزا پیدا ہونگے، انکو میں بحالت موجودہ (جبتک کہ شیشہ توڑا نہیں گیا ہے) منفصل اشیاء نہیں سمجھ رہا ہوں۔

حیات ذہنی کے بالکل ابتدائی مراتب کے علاوہ، جداگانہ و منفصل شے کا مفہوم ہمیشہ یہ ہوتا ہے، کہ اس کی وحدت مختلف حواس سے محسوس ہونے والے صفات مختلفہ سے مرکب ہے۔ آگے چلکر ہم بتائینگے کہ یہ ترکیب صفات کیونکر عمل میں آتی ہے لیکن فی الحال ہماری بحث کو اس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ یہاں براہِ راست ہم کو جس چیز سے تعلق ہے، وہ منفصل اشیا کا اپنے ماحول اور ایک دوسری سے باہمی امتیاز ہے نہ کہ ان کی اندرونی پیچیدگی و ترکیب، جو مختلف صفات کی وحدت کو مستلزم ہے۔ مختصر یہ کہ یہاں جس چیز سے بحث ہے، وہ وہ ہے، جس کو ہم شیئیت کہتے ہیں۔

یعنی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے، کہ صفات محسوسہ کا یہ یا وہ کوئی خاص مجموعہ اپنے ماحول سے جدا کر کے شے واحد کیوں قرار دیا جاتا ہے، عام طور پر عالم خارجی کو اس قسم کی منفصل اضافی وحدات کی ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک وحدت

اپنے ماحول سے اسی طرح نکلتی ہے، جس طرح کہ گویا کوئی جزیرہ سمندر سے نکل آتا ہے۔ یہ اپنے گرد و پیش کی چیزوں سے اپنی مخصوص غرض و دلچسپی کی بنا پر الگ کی جاتی ہے۔ یہ غرض یا دلچسپی معمولاً عملی نوعیت کی ہوتی ہے، اور انسانی ترقی کی ابتدا کا جس قدر بھی ہم سراغ لگائیں اسی قدر زیادہ یہ عملی ثابت ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ ہمارے پیچیدہ شعور کے لئے شئیت کی دلالت نہایت ہی بے ثبات و تغیر پذیر ہو گئی ہے۔ مثلاً ایک پتھر جس سے کوئی لڑکا کسی دوسرے لڑکے کو مارنا چاہتا ہے وہ اس لڑکے کے لئے ایک چیز ہے۔ لیکن یہی پتھر عالم طبقات الارض کے لئے، جو اس کی ساخت پر غور کرتا ہے، کئی چیزیں ہو سکتا ہے۔ ذہن کے لئے تو تقریباً یہ ہمیشہ ہی ممکن ہوتا ہے، کہ جو شے ایک معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ ایسے اجزا میں توڑ دے، جن میں سے ہر ایک اپنی ایک جداگانہ عینیت اور امتیازی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ہم ایسا اسی حد تک کرتے ہیں، جس حد تک کہ کسی وقت اس کی ضرورت یا دلچسپی داعی ہوتی ہے۔ شئیت کا تغیر اور اس کی اضافیت اس ضرورت یا دلچسپی ہی کے تغیر و بے ثباتی پر موقوف ہے۔ لیکن علی العموم عالم خارجی کی تقسیم عملی نوعیت کی کم و بیش قائم و مشترک اغراض پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ جس کمرے میں، میں نے لکچر دیا، اس میں کیا کیا چیزیں تھیں، تو میں کہونگا کہ وہاں سیاہ تختہ تھا، میز تھی، کرسی تھی و قس علی ہذا۔ لیکن میں سیاہ تختہ کے داغ اور نشانات گنانا نہ شروع کرونگا، نہ چھت کی دھنیاں گنانے لگونگا۔ اور سیاہ تختہ کی مستوی سطح کو اس کے مختلف حصوں میں تو غالباً اور بھی میرا ذہن اسطرح نہ تقسیم کریگا، کہ ہر حصہ کو ایک علیحدہ شے سمجھے۔ یہ تقسیم میں اسوقت تک نہ کرونگا، جبتک کہ کوئی خاص ضرورت اس کی داعی نہ ہو۔

ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں انسانی اغراض و مقاصد اپنی نوعیت میں زیادہ عملی بھی ہوتے ہیں، اور زیادہ مستقل و محدود بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی عہد کا انسان خارجی عالم کو جن منفصل وحدات میں (جن کو اشیا کہا جاتا ہے) تقسیم کرتا ہے، وہ زیادہ متعین و قطعی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حیثیت بس اوراکی شعور تک محدود ہے، حیوانات مادہ کے اسی حصہ کو اپنے ماحول سے بطور ایک جداگانہ شے کے منفصل و ممتاز کرتے ہیں، جو ان کی مخصوص جبلت سے تعلق رکھتا ہے، اور ان کی مخصوص فعلیت کے لئے موقع پیدا کرتا ہے۔ اس طرح جو شے ایک حیوان کے لئے منفصل ہوتی ہے دوسرے کے لئے

نہیں ہوتی۔ ہر نوع حیوانات کی ضروریات و اغراض اس کے دیگر نوعی خصائص کی طرح بڑی حد تک خلقی طبائع پر مبنی ہوتی ہیں۔ چیونٹی کے لئے جو شے، اس کی ضرورت و دلچسپی کی بنا پر وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ بلّی کے لئے کچھ نہیں ہوتی، وقس علیٰ ہذا۔

لیکن ان کے علاوہ نسبتۃً کچھ ایسی عام تر چیزیں بھی ہیں، جن کے ماتحت ایک شے اپنے ماحول سے جدا ہو کر حیوانی شعور کے لئے دلچسپی کا ایک منفصل مرکز بن جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شے خاص طور پر شدید حس کا باعث ہو یا اس کی حرکت کچھ متعرضانہ ومزاحمانہ ہو۔ متحرک چیزیں جلب توجہ کی خاص قوت رکھتی ہیں۔ کچھ تو اس لئے، کہ ان سے جو حسی تجربہ پیدا ہوتا ہے، وہ بہ نسبت ساکن اشیا کے زیادہ شدید ہوتا ہے لیکن اصلی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جس شے کی حرکت کچھ مزاحمت وتعرض کا باعث ہو وہ عملی راہ میں مخل ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس سے بھاگنے یا کم از کم اس پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس حرکت کا نتیجہ کیا ہوگا۔

غرض ایک عام قاعدہ یہ بنایا جا سکتا ہے، کہ ادراکی شعور کو جب کوئی شے منفصل معلوم ہوتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی قسم کی دلچسپی کا نسبتۃً ایک مستقل مرکز ہوتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ فلاں شے دلچسپی کا مرکز ہے یا نہیں تو اس کا انحصار بلاشبہ ایک حد تک دلچسپی رکھنے والی ذات کی مخصوص استعداد وصلاحیت پر ہے، خواہ یہ صلاحیت خلقی ہو یا اکتسابی۔ لیکن ساتھ ہی یہ دلچسپی خود خارجی شے کی نوعیت پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ناگزیر شرط، (جو گو بجائے خود تنہا کافی نہیں ہوتی) مکانی امتیاز ہے یعنی کسی شے کا ایک منفصل مکان کے ابعاد ثلٰثہ میں پایا جانا۔ مادہ یا جسم کے ایک جزء کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے یہ مکانی انفصال سب سے ابتدائی شرط ہے۔ باقی دیگر شرائط میں ایک اہم اساسی شرط بعینہٖ ایک ہی یا یکساں اجزائے مادہ کا بالتکرار مختلف ماحولوں میں پایا جانا ہے یعنی کسی شے کے ماحول کا تغیر، دراں حالیکہ یہ خود غیر متغیر نظر آتی ہو۔ یا خود اس شے میں تغیر درانحالیکہ اسکا ماحول غیر متغیر نظر آ رہا ہو۔

سب سے زیادہ اہم صورت، جس میں یہ سب کی سب یا بعض شرائط موجود ہوتی ہیں، وہ ادراک حرکت کی صورت ہے۔ جب ایک جسم اپنے ماحول کے اعتبار سے اپنی جگہ بدلتا ہے، درانحالیکہ دوسرے اجسام اپنے باہمی علائق کے ساتھ

پہلی ہی جگہ پر قائم ہیں، تو اس صورت میں لامحالہ توجہ کے لئے متحرک جسم اپنے ماحول سے الگ ہو کر ایک قابل انفصال اور اسی لئے منفصل شے سمجھا جاتا ہے۔

ہر ادراک کرنے والے فرد کے لئے خود اس کا جسم ایک ایسی شے ہے جو بدرجۂ اتم اور شروع ہی سے ہمارے تمام مذکورۂ بالا شرائط کو پورا کرتا ہے پہلے تم معروضی شرائط کو لو۔ واقعی یا ممکن الحصول حسوں کا وہ پیچیدہ مجموعہ جس سے اپنے جسم کا وقوف حاصل ہوتا ہے، ایک ایسی شے ہے، جس کا ہم کو برابر تجربہ ہوتا رہتا ہے، درانحالیکہ دیگر حسی تجربات بدلتے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ ادراک کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، کہ اس کے گردو پیش کی چیزیں یکے بعد دیگرے بدلتی جاتی ہیں، لیکن خود ادراک کرنے والے کا جسم علیٰ حالہ قائم رہتا ہے۔ علاوہ بریں یہ ہو سکتا ہے، کہ خود اعضاءِ جسم میں ایک دوسرے کے اعتبار سے حرکت یا کوئی اور محسوس تغیر واقع ہو، اور اس کے ماحول میں بہت کم یا سرے سے کوئی تغیر محسوس نہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ہو سکتا ہے، کہ تغیر جسم سے الگ دیگر احضارات میں تغیر واقع ہو۔ سب سے آخر یہ کہ جسم فی الجملہ ایک خاص صنف کی یعنی عضوی حسوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ سمع و بصر وغیرہ کے خاص خاص ادراکات کی طرح منفصل چیزوں کی کثرت میں توڑی جائیں، اور پھر ان سے نئے مرکبات بنائے جائیں، خود حسی تجربہ کی اصلی و ابتدائی وحدت ہی میں خلط ملط ہوتی ہیں۔ ان عضوی حسوں کی حیثیت مرکزی کی ہے، اسی لئے جو دیگر احضارات، ان سے ملتے ہیں وہ جسم کے پیچیدہ مجموعہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ مراق کے بعض مریضوں سے ہوتا ہے[1] "اگر سارے جسم یا اس کے کسی حصہ سے حسیت عامہ مفقود ہو جائے (جیسا کہ بعض شدید عصبی امراض میں ہوتا ہے) تو آدمی اپنے سارے جسم یا اس خاص حصہ کو اجنبی بلکہ دشمن سمجھنے لگتا ہے۔"

ظاہر ہے، کہ خود ادراک کرنے والے کا جسم اس کے لئے ایک مخصوص و مستمر دلچسپی کی شے ہوتا ہے۔ باقی دیگر مدرکات کے ساتھ دلچسپی ہمیشہ اسی تعلق جسم کے تابع ہوتی ہے، خصوصاً وہ تعلق جو مدرکات کو جسم مدرک کے ساتھ وضع، جہت و فاصلہ کے

---

[1] وارڈ صفحہ ۵۹۸

لحاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت ان تعلقات اور اسکے تغیرات کے ساتھ تطابق کی مستمراً محتاج رہتی ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی غرض اُن اشیا کو جسم سے قریب کرنا ہوتا ہے، جن کی اشتہا ہے اور اُن اشیا کو دور کرنا جن سے اجتناب ہے[1]۔"

قطع نظر جسم کی اس مرکزی حیثیت کے، کہ دیگر مدرکات کی وضع، جہت و فاصلہ وغیرہ کا اس سے اندازہ کیا جاتا ہے، اس کو احساس و ارادہ کی ذہنی حیات سے بھی نہایت قریبی اور براہِ راست تعلق ہے۔ اس قدر قریبی، کہ نفس یا ذات کا وقوف ابتداً و وقوف جسم ہی پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی اس کا وقوف ایک ذات مجسم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ ابتدائی مراتب ترقی میں شعور کا موثر پہلو کہنا چاہیئے، کہ تمام تر وہی لذات و آلام ہوتے ہیں، جن کا تعلق عضوی حس سے ہے۔ اور آخر تک بھی ان کی انتہائی اہمیت قائم رہتی ہے حتیٰ کہ اعلیٰ جذبات میں بھی ان کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ عضوی لذات و آلام، مثلاً کھلنے یا بھوک پیاس کی تکلیف یا کھانے پینے کی لذت اُن حالات یا تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، جو خود مدرک کے جسم میں واقع ہوتے ہیں، اور جو اپنے وجود یا کم از کم بقا میں تغیر پذیر ماحول سے مستغنی ہوتے ہیں۔

اسی طرح وہ عجیب تعلق بھی نہایت اہم ہے، جو جسم کو ارادہ کے ساتھ حاصل ہے۔ انفرادی ارادہ کو جن حسوں کے پیدا کرنے، بدلنے یا روکنے پر قابو حاصل ہے یا ہو سکتا ہے، اُن کا تعلق جسم ہی سے ہے۔ کیونکہ یہ خود افراد ہی کی آزادانہ حرکات یا ایک حصۂ جسم کے دوسرے کے ساتھ لگاؤ کے نتائج ہوتے ہیں۔ باقی دوسری چیزوں یا اُن کے حسی ظہور میں کسی ارادی تغیر کا پیدا کرنا بالواسطہ اور مشروط ہوتا ہے۔

ایک عام اصول یہ ہے، کہ جو اسباب و ادوات تمام و کمال ہمارے قابو میں ہوتے ہیں، اُن کو معمولاً ہم خود اپنی فعلیت سے متعلق سمجھتے ہیں، بجائے اس کے کہ اُن اشیا سے متعلق جانیں، جن پر یہ فعلیت واقع ہوئی ہے۔ مثلاً لکھنے میں جب تک قلم خراب ہو کر روشنائی ٹپکنے یا پھیلنے نہیں لگتی یا کسی اور طرح اپنے مستقل وجود کو نہیں ثابت کرتی اُس

---

[1] وارڈ صفحہ ۵۹۸۔

وقت تک قلم کی حرکت کو میں خود اپنے ہی فعل یعنی لکھنے کا جز سمجھتا رہتا ہوں علیٰ ہذا سائکل کی سواری میں کہ جب تک یہ میرے قابو میں رہتی ہے، اس وقت تک اس کے عمل کو گویا میں اپنا عمل جانتا ہوں۔ اور بالطبع یہ کہتا ہوں، کہ میں اس راستہ پر جا رہا ہوں یا اس کونے سے مڑ رہا ہوں، یہ نہیں کہتا، کہ میں سائکل سے ایسا کرا رہا ہوں۔ بخلاف اس کے اگر سائکل قابو سے باہر ہو جائے تو فوراً ہی اس کو میں اپنے فعل سے جدا سمجھنے لگتا ہوں۔ اسی بنا پر جو حرکی وحسی تجربات براہ راست اور یکساں طور پر حسب ضرورت پیدا ہو جاتے ہیں، وہ معمولاً ان طلبوں سے علٰحدہ نہیں سمجھے جاتے، جن سے کہ یہ مشروط ہوتے ہیں۔ بلکہ طلبی شعور اور اس کے نتائج حرکی فعلیت ہی کے واحد وپیچیدہ تجربہ میں خلط ملط ہو جاتے ہیں، جس کے معنی یہ ہیں، کہ جسم اور اس کے عمل کا وقوف، ذات اور اس کے افعال کے وقوف میں شامل ہوتا ہے۔

اس طرح دیگر اشیا سے بہ حیثیت ایک منفصل شے کے جسم مدرک کے امتیاز کا نشو ونما، ذات جسم اور دیگر اجزار مادہ (بہ لحاظ اس کے کہ وہ مکاناً اس ذات جسم سے خارج ومستقل ہیں) کے مابینی امتیاز کے نشو ونما کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس امتیاز سے پھر ایک اور نہایت اہم فرق وامتیاز کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ جو صفات، اشیا اور ان کے تغیر پذیر ظواہر محسوسہ کا فرق ہے۔

۳۔ شے اور اس کے ظہور محسوس کا فرق وتعلق — اوپر ادراک حسی کے متعلق جس اصول موضوعہ سے ہم نے ابتدا کی تھی، اس کی رو سے نہ صرف حس کو مشروط سمجھا جاتا ہے بلکہ حسی احضار کا فرق واختلاف مدرک کے نزدیک، اس کے شرائط متعلقہ کے فرق واختلاف پر بھی دال ہوتا ہے۔ اس سے گو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو، کہ جب تک خود اصل شے یا کم از کم اس کی صفت میں کوئی تغیر نہ واقع ہو، اس وقت تک ظواہر حسی کا اختلاف ناممکن ہے، تاہم بعینہ ایک ہی شے یا اس کی بعینہ ایک ہی صفت کے حسی ظہور میں اس اختلاف کا پایا جانا ایک ناقابل انکار معمولی واقعہ ہے۔ پانی جو ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو رہا ہے، بعینہ وہی دوسرے ہاتھ کو نیم گرم محسوس ہو سکتا ہے۔ روشنی اور شبکیہ وغیرہ کے حالات وشرائط کے اختلاف سے، لونی حسوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے گو اس کے مقابل میں خود مرئی شے میں کوئی اختلاف واقع ہوا ہو بعینہ ایک ہی غیر متغیر استعداد

لمس و بصر کے لئے نہایت مختلف احضار رکھتا ہے، پھر لمسی امتداد میں بھی اجزاء جلد کے اختلاف کے اختلاف واقع ہوتا ہے، اسی طرح بصری امتداد پر اجزاء شبکیہ اور دیکھنے والے کی مختلف اوضاع کا اثر پڑتا ہے۔

اسکی بہترین و مانوس مثال وہ چھڑی ہے، جسکا کچھ حصہ تالاب میں ڈوبا ہوا ہو، اس صورت میں چھڑی خمیدہ نظر آتی ہے، درانحالیکہ واقعاً یہ خمیدہ نہیں ہے۔ یعنے گو یہ بذات خود خمیدہ نہیں ہوتی تاہم بصری حس جسکے ذریعہ سے ہم فی الحال اس کو معلوم کر رہے ہیں وہ اسی طرح کا ہوتا ہے جو معمولی حالات میں ایک واقعاً خمیدہ چھڑی کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ خم صرف بصری احضار میں معلوم نہیں ہوتا، بلکہ فی الواقع اس میں پایا جاتا ہے۔ یعنی آنکھ کے سامنے جو ظہور ہے، وہ واقعاً و حقیقتہً خمیدہ ہے، گو خود چھڑی میں کوئی خم نہیں۔ چھڑی کو پانی سے باہر نکال لو، تو بصری ظہور خمیدہ ہونے کے بجائے سیدھا ہو جاتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں، کہ خود چھڑی ٹیڑھی سے سیدھی ہو گئی جس طرح کہ مثلاً یہ پہلے تر تھی اور اب دھوپ میں رکھنے سے بتدریج خشک ہو جاتی ہے۔

شئے کما ہی اور اس کے ظواہر محسوسہ کے مابین فرق و امتیاز کی نفسیاتی ابتدا سے قطع نظر کر کے، یہاں پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ترقی یافتہ شعور کی رو سے اس فرق و امتیاز کے کیا معنی ہیں۔

اس کی کنجی مادہ کی ان منفصل اشیا میں تقسیم ہے، جن میں سے ہر ایک کو ہم وقتاً فوقتاً خاص خاص اعتبارات سے جدا کرتے رہتے ہیں جس چیز کو ہم معمولاً محسوس یا مدرک کہتے ہیں، وہ اسی قسم کی کوئی منفصل شئے ہوتی ہے۔ ابتدائً حسی احضار کا ہر فرق، اس کے شرائط کے فرق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس صورت میں تغیر ظہور میں فرق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ انتخابی توجہ منفصل اشیا کو منتخب یا علیحدہ کرنے لگتی ہے، تو معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے پیش نظر کوئی منفصل شئے ہوتی ہے تو جن حسوں کے واسطہ سے اس شئے کا ادراک ہوتا ہے، ان کا عالم مادی کے دیگر اجزا سے یکسر منقطع ہو کر صرف اس منفصل شئے کی ساخت ہی سے مشروط و متاثر ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ واقعتہً وہ کبھی بھی محض اس شئے سے مشروط نہیں ہوتے۔ یہ منفصل شئے شرائط کا صرف ایک جز ہوتی ہے، جس کا دیگر شرائط میں تغیر کے باوجود علیٰ حالہ قائم رہنا ممکن ہے مثلاً کسی

شے کا بصری ظہور، صرف مرئی شے کی نوعیت و ماہیت پر نہیں موقوف ہوتا، بلکہ ہر اس چیز پر منحصر ہوتا ہے، جو اس مرئی شے سے آنکھ تک روشنی پہنچانے کے عمل پر کچھ اثر رکھتی ہے۔ نیز بوقت ادراک شبکیہ اور دماغ کی جو حالت ہوتی ہے، اس کا بھی اثر پڑتا ہے۔ علی العموم نفس شے کے علاوہ باقی جتنے شرائط ہوتے ہیں، ان کا عمل صرف اسی حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ وہ اس اثر کی نوعیت میں دخل رکھتے ہیں، جو کہ ادراک کرنے والے کے جسم پر پڑتا ہے۔

شرائط کا جو جز خود شے مدرک کی ساخت سے تعلق رکھتا ہے، اس کو ش فرض کرو اور باقی دیگر شرائط کو د۔ اب ش میں د، د۲، د۳، وغیرہ کا ایک سلسلۂ تغیرات فرض کیا جا سکتا ہے یوں ش + د۱ سے احساس ح۱ پیدا ہوتا ہے، ش + د۲ سے احساس ح۲ پیدا ہوتا ہے اور ش + د۳ سے احساس ح۳۔ چونکہ ش میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے، لہذا حسی تجربہ کے اس سلسلۂ تغیرات میں نفس شے علیٰ حالہ قائم ہے، یعنی بعینہ ایک ہی شے اور اس شے کی بعینہ ایک ہی صفت ہے، جو مختلف ظواہر محسوسہ کے روپ میں ہم کو مفہوم ہو رہی ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ تجربۂ حسی کے شرائط کی نوعیت کا سراغ خود تجربۂ حسی ہی سے چل سکتا ہے، اس کے سوا کوئی دوسری صورت ہمارے پاس نہیں ہے، لہذا ظواہر محسوسہ سے قطع نظر کر کے محض مستقل و قائم جز کو (جس کو "ات" فرض کرو) ملحوظ رکھنا ناممکن ہے۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ ظواہر محسوسہ کے سلسلہ کو خود اصل صفت میں (اس کے وجود کی ہیئت مختلفہ کی حیثیت سے) داخل کر لیتے ہیں، یعنی مختلف حالات کے اندرون ظواہر مختلفہ کا پیدا ہونا خود اس صفت کی ذات میں داخل سمجھتے ہیں۔ اور اگر مناسب شرائط کے ماتحت یہ صفت ان مختلف صورتوں میں نہ ظاہر ہو، تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ یہ صفت بعینہ وہی نہیں قائم رہی ہے، بلکہ اس میں کچھ تغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کا بصری ظہور اپنے امتداد میں اسی نسبت سے نہیں بڑھتا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ ہم اس کے قریب پہنچتے جاتے ہیں، تو اس کے معنی یہ ہیں، کہ اس شے کا امتداد علیٰ حالہ قائم نہیں ہے، بلکہ گھٹتا جاتا ہے، لہذا صفت محسوس کو ایک ایسی وحدت مرکبہ سمجھنا چاہیے جو اپنے ظواہر کے تمام اختلافات کو مشتمل ہوتی ہے۔ جس کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں، کہ قائم و مستقل شرط ات کو خط وحدانی کے ایک طرف رکھیں، اور باقی سلسلۂ حسی کو جو اختلاف شرائط پر مبنی ہے دوسری طرف۔

چنانچہ اگر کسی نارنگی کی زردی کو ہم نر سے ظاہر کریں اور اُن تغیر پذیر لونی حسوں کو جو تغیر حالات سے پیدا ہوئے ہیں، نر ح، نر ح، نر ح سے ظاہر کریں، تو بطور قاعدۂ کلیہ کے حسب ذیل نتیجہ نکلے گا:-

نر = نر ت { نر ح، نر ح، نر ح ...

اسی طرح اگر کسی شے کے پھیلاؤ یا امتداد کو ہم ا سے ظاہر کریں، امتداد لمسی کو ال سے امتداد بصری اب سے اور مستقل شرط کو ات سے، تو حسب ذیل نتیجہ حاصل ہوگا:-

ا = ات { ال، اب

ا؎ مختلف حسی ظواہر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے یہ ایک سطح پر نہیں ہوتے۔ ان میں بعض زیادہ کثرت کے ساتھ اور ایسے شرائط کے ماتحت واقع ہوتے ہیں، جن کو نسبتہً آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے، انھی کو ہم دیگر قلیل الوقوع اور عسیر العلم ظواہر کے مقابلہ میں، بطور اصل معیار کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شے کے اصلی رنگ کا معیار ہم اس ظہور کو قرار دیتے ہیں جو دن کی معمولی روشنی میں، آنکھ کو عموماً محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی اضافی سہولت کے علاوہ ہم مختلف ظواہر کی اضافی صحت میں بھی فرق کو تسلیم کرتے ہیں۔ تجربۂ حسی میں جو علائق پائے جاتے ہیں ان کے معنی ہمیشہ یہ ہوتے ہیں، کہ شرائط حس میں بھی ان کے مطابق علائق موجود ہیں۔ مثلاً جب ایک دہکتے ہوئے کوئلہ کو تیزی کے ساتھ چکر دیا جاتا ہے، تو اس سے جو حسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، وہ محض بصری احضار نہیں ہوتا جو جلد جلد اپنے علائم مقامی کو بدلتا جاتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک روشنی کا دائرہ ہوتا ہے۔ اس دائرہ کے اجزا کی ہم وجودی کے مقابل فی الواقع شبکیہ کے ہم وجود ارتسامات پائے جاتے ہیں لیکن جہاں تک اُس خاص شے کا تعلق ہے جس کی طرف ہم ایسی حالت میں متوجہ ہوتے ہیں تو اسمیں ہم وجودی نہیں بلکہ توالی ہوتی ہے۔ اسی لئے اسکا

اشیائے خارجی اور ان کے ظواہر محسوسہ میں جو فرق و امتیاز ہے، اس کی تنقیدی نقطۂ نظر سے تحلیل ہو چکی۔ اب ہم کو اس مخصوص نفسیاتی مسئلہ پر بحث کرنی ہے، کہ مرتبۂ ادراک میں یہ امتیاز کیوں کر نشو و نما پاتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے ہم کو استعمال اصطلاحات کے متعلق ایک سوال کو صاف کر دینا چاہئے۔ لفظ ظہور کا صحیح مقابل یا ضد لفظ حقیقت (یا اردو میں بطون ۔م) ہے۔ واقعہ کے لحاظ سے بذات خود اشیا کے فرق و تغیر کو ہم ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مقابلہ میں حقیقی سمجھتے ہیں، اور حسی احضارات کو غیر حقیقی یا محض ظاہری۔ اس مفہوم میں زیر بحث مسئلہ کو ادراک حقیقت خارجی کے مسئلہ سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

یہاں تک ہم نے الفاظ کے اس استعمال سے احتراز کیا، کیونکہ جب تک پہلے اس کی توضیح نہ کر دی جائے، غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ حقیقت خارجی کا ادراک، خارجی یا مادی اشیا کے ادراک کا عین یا ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ موجودات خارجی کا علم تو اس میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، خواہ وہ کیسا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔ اور ہمارے سوال کا تعلق صرف اس امتیاز سے ہے، جو بذات خود اشیا کے فرق و تغیر اور ان کے محض حسی احضار کے فرق و تغیر کے مابین پایا جاتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ زیر بحث خارجیت صرف جسم مدرک کے لحاظ سے ایک اضافی خارجیت ہے۔ یعنی محسوس فرق و تغیر اُس حد تک خارجاً حقیقی ہوتا ہے، جس حد تک کہ دیگر شرائط سے قطع نظر کر کے، (جو بواسطہ یا بلا واسطہ جسم مدرک پر اثر رکھتے ہیں) یہ خود اس شے پر مبنی ہوتا ہے، جس کا کہ ادراک کیا جا رہا ہے۔ اور چونکہ ادراک کرنے والے کا جسم ابتداءً ذات مجسم سمجھا جاتا ہے، لہٰذا ایک معنی کر کے اس قسم کی خارجیت خارجیت از ذات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بصری ظہور اسکی صحیح نوعیت کو نہیں بتلاتا۔ لہٰذا اس حیثیت سے مادہ کی اولی و ثانوی صفات میں نہایت اہم فرق ہے۔ صفات ثانویہ مثلاً رنگ، بو، مزہ، آواز وغیرہ کی صورت میں تجربۂ حسی کے علائق (جو اپنے مطابق شرائط حس کے علائق کو متلزم ہوتے ہیں) زیادہ تر مماثلت و اختلاف تک محدود ہوتے ہیں۔ بخلاف صفات اولیہ کے کہ وہ امتداد، حرکت اور شکل کے مکانی صفاتِ جسم پر مشتمل ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس صورت میں حسی ظہور صرف اُسی حد تک صحیح ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ وضع، فاصلہ اور جہت کی اُس ترتیب کو بتلاتا ہے، جو اپنے مطابق شے مدرک کی ترتیب پر دال ہوتی ہے۔

یا نفس معلوم ہوتی ہے۔

ظہور محسوس اور حقیقت خارجی کے مابین فرق و امتیاز کی نزقی کا پتہ چلانے کے لئے ہمارے پاس اصلی سراغ مقولۂ تعلیل ہے، جو دو طریقوں سے عمل کرتا ہے (۱) ایک کی بنیاد نفس مجسم کی حرکی فعلیت اور اس کے گرد و پیش کی اشیا کے تعلق پر ہے۔ (۲) اور دوسرا ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت سے قطع نظر کر کے، خود گرد و پیش کی اشیا کے اس باہمی تعلق پر مبنی ہے، جس کا ان میں ادراک ہوتا ہے تجربات کے ان دو مجموعوں میں ربط پیدا کرنے والی کڑی کا کام حرکی فعلیت کی وہ صورتیں دیتی ہیں جسم مدرک اور شے مدرک میں تماس یا اتصال ہوتا ہے، اور جس میں شے مدرک کا تغیر اس کی مزاحمت پر غالب آنے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم کو اس چیز پر بحث کرنی ہے، جس کو ہم بے روک یا آزاد حرکی فعلیت کہتے ہیں۔ اگر میں کسی شے کو پیش نظر رکھ کر اس کی طرف چلوں تو میری بصری حسوں میں اسی طرح کا تغیر واقع ہوگا، جس طرح کہ اگر میں اپنی جگہ پر رہتا، اور وہ شے خود میری طرف حرکت کرتی یا اس کی جسامت بڑھ جاتی۔ اب اگر میں اپنی حرکت الٹ دوں، یعنی اس شے کی طرف جانے کے بجائے پیچھے ہٹنا شروع کروں، تو پہلے جس سلسلہ سے احضارات میں تغیر پیدا ہوا تھا، اب وہی سلسلۂ معکوس ترتیب سے ظاہر ہوگا۔ اور میں اپنی اس معکوس یا پہلی حرکی فعلیت کا جتنی بار بھی اعادہ کروں برابر یہی واقع ہوتا رہیگا۔ علیٰ ہذا اگر میں اپنے ہاتھ کو ایک ہی طرف سے میز کی سطح پر آگے پیچھے حرکت دوں، تو مجھ کو برابر لمسی حسوں کے ایک ہی سلسلہ کا تجربہ حاصل ہوگا، ایک مرتبہ ایک ترتیب کے ساتھ اور دوسری مرتبہ اس کی بالعکس ترتیب کے ساتھ۔ اس قسم کے تغیرات، جس حد تک کہ اپنے وجود و قیام، بقا و فنا، سرعت و بطو میں خود میری آزاد حرکی فعلیت اور میرے جسم کی وضع یا اس کے اجزا میں اختلافات کے تابع ہوتے ہیں، اسی حد تک یہ محض میرے (بہ حیثیت ایک ذات مجسم کے) تغیر پر مبنی سمجھے جاتے ہیں، نہ کہ شے مدرک کے تغیر پر۔ باقی جہاں تک شے مدرک کا تعلق ہے، یہ اُس کے حقیقی نہیں، بلکہ محض ظاہری تغیرات خیال کئے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب اسی قسم کے تغیرات، خود میری آزاد حرکات کے بغیر واقع ہوتے ہیں، تو میں ان کو بالعموم خود شے مدرک کے حقیقی تغیر پر مبنی سمجھتا ہوں، اور محض اس کے حسی ظہور کا تغیر

نہیں جانتا۔

اب آزاد کے بجائے مزاحمانہ حرکت کی صورت کو لو، جس میں کہ کسی مزاحمت کے خلاف حرکت کرنا پڑتی ہے۔ یہاں ہم کو اپنے ذہن سے پہلے اس خیال کو دور کر دینا ہے، کہ حسی تجربات کی ماہیت میں کوئی ایسی عجیب بات داخل ہے، جس کی بنا پر یہ خارجی حقیقت کے لئے خاص طور پر الہام و انکشاف کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں اصولی باتیں قابل غور حسب ذیل ہیں:۔ (۱) ذات مدرک کا جسم یا اس جسم کا کوئی جز کسی شے کے ساتھ قابل اوراک اتصال رکھتا ہے (۲) از سر نو حرکت یا کسی ایسی حرکت کا جو شروع ہو چکی ہے، جاری رہنا، صرف اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ وہ شے جس سے یہ اتصال رکھتی ہے، اس کے ساتھ ایک ہی جہت میں حرکت کرتی ہو۔ (۳) ایسا اگر کبھی واقع ہوتا ہے تو اُسی حالت میں کہ ارادۂ تحریک کے بعد لمسی، عضلی، مفاصلی اور رباطی حسوں کے پیچیدہ مرکب میں ایک خاص درجہ کی شدت و پیچیدگی پائی جائے۔ ہم کو صرف یہ دکھلانا ہے، کہ جو شے مزاحمت پیدا کرتی ہے، اس کی تبدیلی کو حقیقی سمجھنا چاہیے، نہ کہ محض حسی ظہور کا تغیر۔ اس کا انحصار سب سے پہلے اس قوت یا کوشش کی تغیر پذیر مقدار و جہت پر ہوتا ہے، جو مختلف صورتوں میں درکار ہوتی ہے۔ فاعل کے اختیار میں کوششوں کا صرف کسی خاص رخ پر اور کسی خاص قاعدۂ ترتیب سے لگا دینا ہے۔ باقی نتیجہ اس کوشش سے نسبتہً آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اس شے کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، جس کو کہ فاعل کھینچتا ہے یا دفع کرتا ہے، یا جس پر کسی اور طرح اپنے ہاتھوں سے عمل کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس کے علاوہ ایک اور شرط ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ مزاحمت کے خلاف کوشش کرنے سے جو قابل اوراک تغیرات پیدا ہوتے ہیں، وہ اپنے ثبات میں ذات مجسم اور اس کی آزاد حرکات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ بخلاف محض ظہور حسی کے تغیرات کے، کہ وہ جن حرکات سے وجود میں آتے ہیں، صرف ان کے بقا و عدم بقا، اعادہ و تکرار سے یکساں طور پر موجود و معدوم نہیں ہو سکتے۔ میز پر مجھ سے دور ایک پیالہ رکھا ہے، اگر اس کو میں ہاتھ سے کھسکا کر ہاتھ ہٹا لوں تو محض میرے اس ہاتھ ہٹا لینے سے یہ پھر اپنی اصلی جگہ پر نظر آنے لگے گا۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز کے کنارے پر کھسکا کر چھوڑ دوں، تو یہ گر کر ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جو تغیر میں نے اس میں پیدا کیا تھا

وہ مبیر اعمل ختم ہو جانے کے بعد بھی ایک مزید تغیر کی صورت میں جاری رہتا ہے، اور آخری نتیجہ اپنے وجود و قیام میں مبیری حرکات کا محتاج نہیں رہتا۔ یہ بہ حیثیت ایک ایسی شرط کے قائم رہتا ہے، کہ مبیری حرہ کی فعلیت کو حسی ظہور یا خارجی حقیقت کے دیگر تغیرات پیدا کرانے کے لئے، اسی کے مطابق اپنے کو درست کرنا چاہئے۔

بعض ادراکی تغیرات برابر یکساں طور پر ہمارے جسم کی آزاد حرکات کے تابع رہتے ہیں۔ اور بعض ایسی حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو مزاحمت کے خلاف کوشش و محنت کے مختلف مدارج و جہات کو مستلزم ہوتی ہیں۔ لیکن بارہا یہ تغیرات بلا ہماری فعلیت کی شرکت کے بھی واقع ہوتے ہیں، مثلاً ایک بصری احضار دیگر احضارات کے اعتبار سے اپنی جگہ بدل دیتا ہے، درانحالیکہ ہمارا سر، آنکھیں اور جسم سب علی حالہ قائم ہیں۔ ہم نے اوپر جو عام اصول بیان کیا ہے، اس کے لحاظ سے اس قسم کی تبدیلیاں محض ظہوری نہیں، بلکہ حقیقی خیال کی جائینگی۔

ان تغیرات کے حقیقی ہونے کی اس علامت کے علاوہ، ایک اور علامت ہے، جس کی اہمیت علم کی تدریجی تنظیم و ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ مقولۂ تعلیل کا مخفی عمل، ذہن کو اس قسم کے تغیرات کے (جب کہ وہ کافی دلچسپ ہوں) شرائط و نتائج کا متلاشی بنا دیتا ہے اور جس حد تک کہ ان تغیرات کا پتہ خود ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت میں نہیں چلتا، اس حد تک خواہ مخواہ خارج از جسم اشیا کے تغیرات میں ان کی جستجو ہوتی ہے۔ اس طرح وہ بجائے خود ایک ایسے تعلیلی نظام پر مبنی سمجھے جانے لگتے ہیں، جو اس نظام سے مختلف خیال کیا جاتا ہے جس پر کہ محض حسی ظہور کا تغیر منحصر ہوتا ہے۔

دوسری طرف یہ ہے، کہ گو مذکورۂ بالا نظام تعلیل سے ظہور حسی کا تغیر خارج ہو جاتا ہے، لیکن مزاحمانہ فعلیت حرکی کے نتائج، جن کو ہم نے ہاتھ کا عمل کہا ہے، اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش جسم مدرک اور دیگر اشیا کے مابین جن تعلقات کو مستلزم ہوتی ہے، وہ اصولاً ایسے ہی تعلقات ہوتے ہیں، جو کہ ان اشیا کے باہمی فعل و انفعال میں پائے جاتے ہیں۔ اگر میں بلیرڈ کے گینہ کو ٹھوکر لگاؤں تو یہ لڑھکنے لگتا ہے، لیکن اسی طرح جب دوسرا گینہ اس سے ٹکراتا ہے، تب بھی یہ لڑھکنے لگتا ہے۔ علاوہ بریں مزاحمت کے خلاف حرکی فعلیت سے جو نتائج ظاہر ہوتے

ہیں، وہ برابر اُن مزید تغیرات تک موری سمجھے جاتے ہیں، جو خارجی اشیا کے باہمی فعل و انفعال پر مبنی ہیں۔ مثلاً اگر میں اینٹوں کی ایک قطار میں سے پہلی اینٹ کو کھسکاؤں تو یہ گر کر دوسری کو کھسکا دیتی ہے، اور دوسری تیسری کو وقس علیٰ ہذا۔

غرض حقیقی تغیرات، جن مقدمات و نتائج پر مشتمل ہوتے ہیں، وہ خالص ظواہری کے تغیرات سے نوعی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہم اس تعلیلی اختلاف کو ان دونوں کے مابین امتیاز کے لئے ہمیشہ بہ حیثیت ایک کسوٹی کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کانٹ کی دی ہوئی اس مثال کو لو، کہ جب میں کسی مکان پر اوپر سے نیچے کی طرف نظر دوڑاتا ہوں، تو اوپر سے نیچے تک کے اجزا کا یکے بعد دیگرے توالی کے ساتھ ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اجزا یکے بعد دیگرے وجود میں آرہے ہیں۔ جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اوپر کے حصۂ مکان کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے نیچے کے حصہ پر قائم ہو، ورنہ گر جائیگا[1]۔

---

[1] ظاہر ہے کہ کانٹ نے اپنے اصول تعلیل کے اس "ثبوت" میں حقیقی توالی اور ظہوری توالی کے مابین فرق کو شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے۔ پھر بھی وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا، کہ محض ظہوری توالی بھی خود اپنا ایک تعلیلی علاقہ رکھتی ہے۔ نیز وہ یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہا کہ یہ ساری بحث اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہمارے سامنے وہ چیز ہو جس کو دیگر اشیا اور اپنے ماحول سے الگ کر کے میں "منفصل شے" کہتا ہوں۔

(۳)

باب

لمسی ادراک مکان

۱۔ مسئلہ کی نوعیت اس بحث میں ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ ادراک معانی مبہم ناقص و ناتمام صورت سے نسبتہً زیادہ واضح متعین و مکمل صورت تک کیونکر ترقی کرتا ہے۔ کامل شعور کو خارجی عالم کی وسعت مکانی یا امتداد کا جو تصور و ادراک حاصل ہوتا ہے، اس کی اگر تحلیل کی جائے تو سوال زیر بحث کے عناصر و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس قسم کی تحلیل سے ایک عنصر صوری ظاہر ہو جاتا ہے، جو ہم وجود وضع، فاصلہ، وجہت (سمت) کی ایک خاص اضافی ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امتدادِ مکانی محض اس اضافی ترتیب سے کچھ زیادہ کو مستلزم ہے۔ یہ ایسی شے کو چاہتا ہے جو اس ترتیب کے ساتھ متصف یا مرتب ہو، یہ ایسے اجزا کو مقتضی ہے جو وضع فاصلہ وجہت کے تعلقات سے باہم وابستہ ہوں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے ایسے حدود یا اطراف کا ہونا ضروری ہے، جن کے مابین یہ تعلقات یا نسبتیں پائی جاتی ہوں۔ کیونکہ محض اضافی ترتیب تو امتداد سے علیحدہ بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم گاتے ہیں، تو ہر تان بلحاظ وقت ایک خاص وضع یا مقام رکھتی ہے۔ اور بالکل یکے بعد دیگرے یا پیہم نہیں واقع ہوتے، ان میں ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص زمانی فاصلہ بھی ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے زمانی جہت یا سمت بھی پائی جاتی ہے یہی بات سلسلۂ اعداد میں ہے۔ مثلاً ۱۲ کا عدد ۱۰ اور ۲۰ کے مابین ترتیب عددی کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ ۲۰ اور ۱۰ اس سے مخالف سمتوں میں واقع ہیں، اور ۱۰ اسے ۲۰ کی نسبت قریب تر ہے۔ اب اگر ہم کسور یا اور ایسے اعداد کو بھی شامل کرلیں، جن کو اہل ریاضی مانتے ہیں، تو وضع فاصلہ وجہت کا کوئی زمانی ومکانی تعلق نہیں رہ جاتا جس کے مماثل عددی تعلق نہ پایا جاتا ہو۔

محض کیفی سلسلوں میں بھی اس قسم کی اضافی یا تعلقی ترتیب ملتی ہے، مثلاً خالص سبز اور خالص نیلے رنگ کے مابینی درجات یا مراتب کے سلسلہ کو لو، کہ ان میں سے ہر نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلا رنگ اپنی ایک خاص جگہ یا وضع، اور دوسرے نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلے رنگوں کے لحاظ سے ایک خاص اور متعین فاصلہ رکھتا ہے۔ اگر ایک نیلگوں سبز اور دوسرے نیلگوں سبز کے بیچ والے رنگ کو ہم ایک وحدت یا اکائی قرار دے لیں، تو اس سلسلہ کے جس رنگ کے فاصلہ کو ہم چاہیں اسی اکائی کے اعتبار سے ناپ سکتے ہیں۔ لیکن مراتب کیفی کا یہ سلسلہ کوئی مکانی خط نہیں ہوتا، اس کا انحصار الوان کے مکانی انصال پر نہیں بلکہ اس فرق ومماثلت پر ہے، جو توجہ کے ساتھ ان کا مقابلہ وموازنہ کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کو نسبت مکانی کی صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن محض تمثیلاً۔ ورنہ اسمیں فی نفسہ کوئی مکانی وصف نہیں ہوتا۔ بلکہ سلسلۂ الوان میں کسی خاص رنگ کی جگہ جو شے قائم کرتی ہے، وہ خود اسکی ذاتی کیفیت ہے

لہٰذا معلوم ہوا کہ مکانی سلسلہ یا ترتیب کی خصوصیت ممیزہ کا انحصار ان اطراف کی نوعیت پر ہے جو تعلق مکانی سے وابستہ ومربوط ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خصوصیت ممیزہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں بعض حیثیات سے تو صرف یہ کہدینا کافی ہوسکتا ہے کہ ترتیب مکانی کی اصل خصوصیت بس اس کے اجزا یا اطراف کی یہ حیثیت ہے کہ یہ ہم وجود ہوکر پائے جاتے ہیں۔ لیکن نفسیات کے نقطۂ نظر سے اتنا کہہ دینا ہرگز کافی نہ ہوگا۔ عالم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو ان شرائط سے بھی بحث ہے، جن کے ذریعہ سے اس ہم وجود سلسلہ یا ترتیب کا ہم کو ابتداءً ادراک ہوتا ہے، نہ اس تجریدی تصور سے جو کہ بالآخر ہم کو حاصل ہوتا ہے۔

جب ہم سوال بالا پر اس نظر سے غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے مسئلۂ ہم وجودی

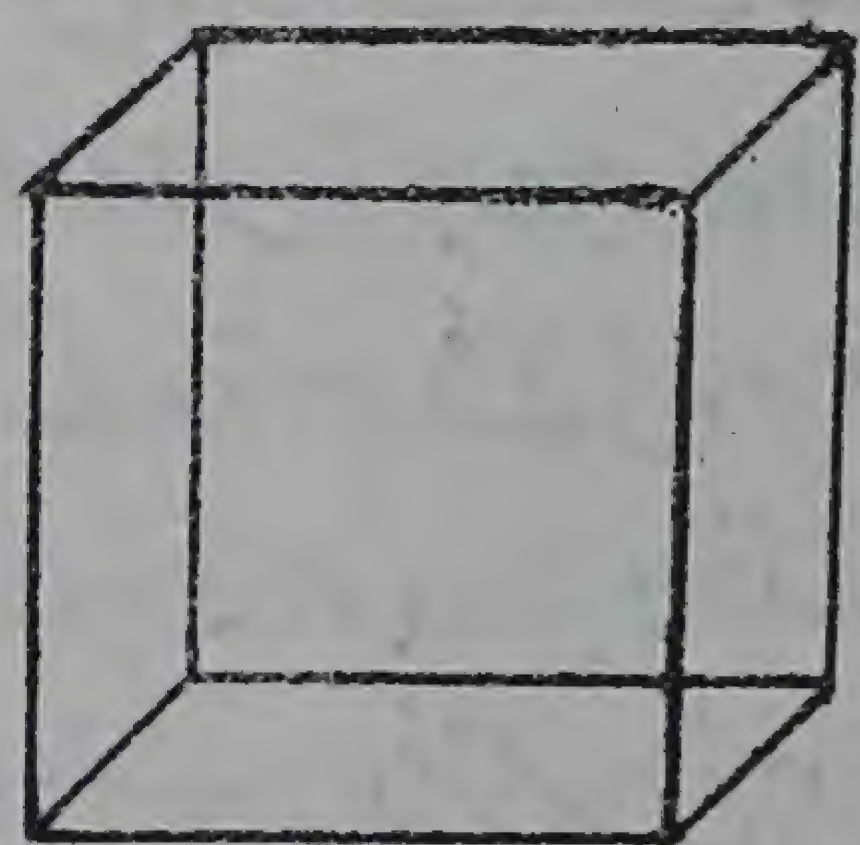
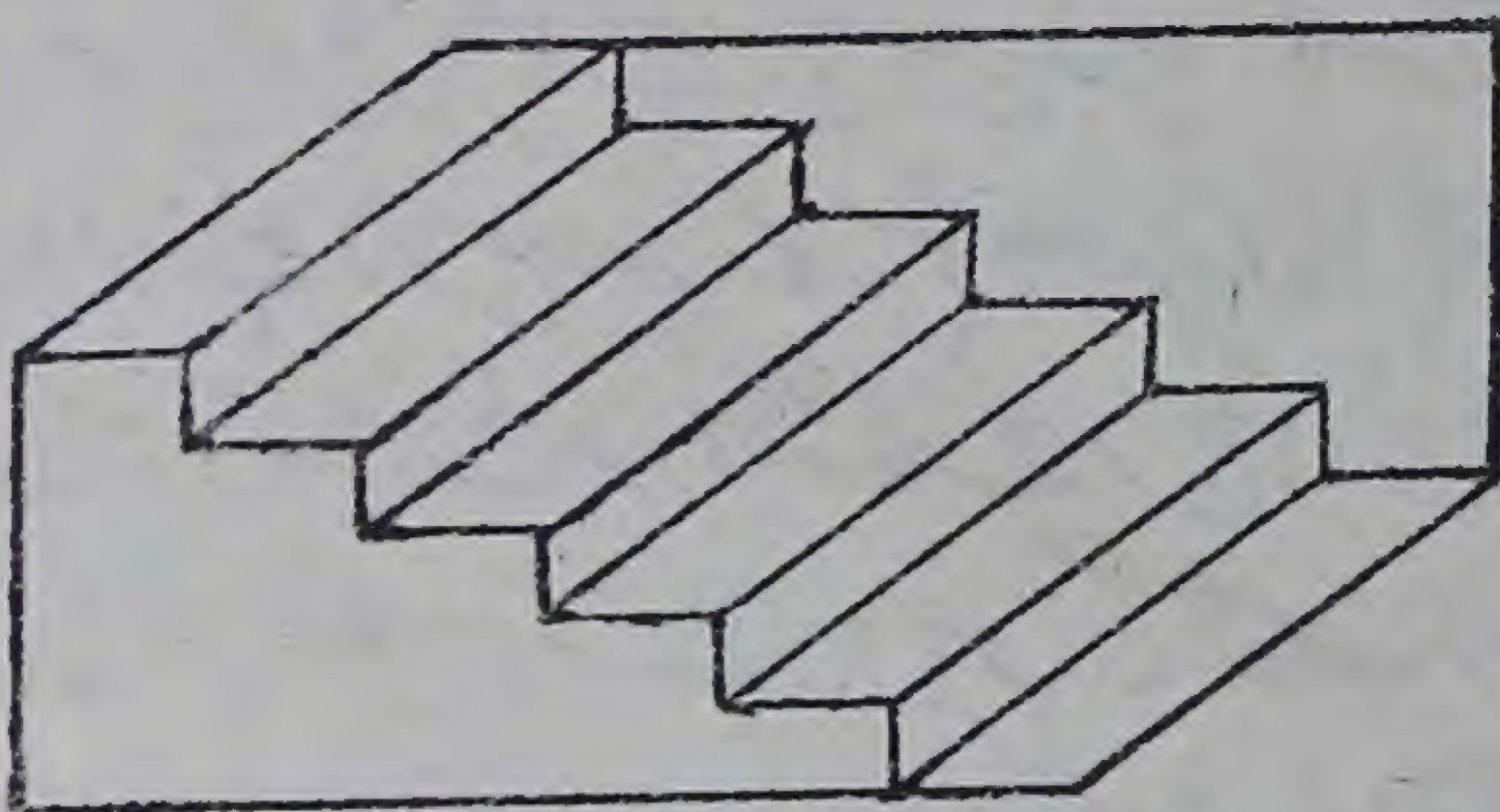
کا علم بہ حیثیت ہم وجودی کے اس خاص حسی تجربہ سے پیدا ہوتا اور ترقی پاتا ہے، جس کو ہم امتدادیت کہتے ہیں، اور بالخصوص امتدادیت لمس وبصر سے۔ دو آوازیں یا ایک آواز اور ایک بو اس معنی کر کے ہم وجود کہی جاسکتی ہیں کہ یہ ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہیں لیکن اگر تجربات لمس وبصر کے ائتلاف سے قطع نظر کر کے ان کو بجائے خود دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ انمیں کوئی مکانی اتصال یا انفصال اس طرح کا نہیں سمجھ میں آتا کہ اُن کے مابین کسی مکانی بُعد کا ادراک ہوتا ہو، نہ ان میں مکانی جہت وفاصلہ کا ادراک ہوتا ہے اس قسم کے تعلقات کا ادراک یا تصور (بجز ایک نہایت ہی ادنی وابتدائی صورت کے) صرف اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ خارجی شے کا امتدادی کل ہونا ہم کو اسی احضار کی امتدادیت سے معلوم ہوتا ہے، جسکے ذریعہ سے اس کو سمجھتے یا ادراک کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ ادراکی و تمثلی امتداد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اجزا میں امتیاز کے لئے بجز مکانی اختلاف کے اور کسی اختلاف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف تمام تر ان میں صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ ایک ممتد کل کے اجزا ہیں۔ ایک مرئی سطح کے مختلف حصوں میں (خواہ رنگ کے اعتبار سے وہ کتنے ہی ایک دوسرے کے مشابہ کیوں نہ ہوں) مقامی لحاظ سے بہرحال امتیاز ہوسکتا ہے۔ یہی حال لمسی سطح کا بھی ہے۔ خواہ یہ ہمواری و ناہمواری کے لحاظ سے کتنی ہی یکساں کیوں نہ ہو۔ مقامی امتیاز ہم وقت حسوں کے اُس آخری یا انتہائی فرق پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم مقامی علامت سے موسوم کر آئے ہیں۔ امتدادیت مقامی علامتوں کے اسی فرق کے پیہم تکرار واعادہ یا تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یکساں کیفیت کی ہم وقت جسمانی حسوں میں مقامی علامات کا فرق نہیں ہوتا۔ وہاں ان میں باہم امتیاز نہیں ہوسکتا۔ دو جداگانہ مگر یکساں لَے ولہجہ کی آوازیں اگر بالکل بوقت واحد سنائی دیں، تو گو ان کی شدت نسبتہً زیادہ ہوگی۔ تاہم حس ایک ہی پیدا ہوگی۔ تمام دیگر حیثیات سے یکسانی کے باوجود، محض اختلاف مقام کا ادراک صرف انھیں حسوں میں ہوتا ہے جن میں امتدادیت پائی جاتی ہے،

لہٰذا وضع یا مقام فاصلہ و جہت کی احضاری ترتیب، جو عالم خارجی کے علائق کے لئے شرط ہے، دراصل ایک ایسی اضافی ترتیب ہے جو امتدادی احضار کے ممتاز حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے

کہ محض امتدادیت بذات خود اپنے مختلف حصوں میں اس قسم کے علائق کو واضح طور پر سمجھانے کے لئے کافی نہیں۔ مثلاً ایک دیا سلائی لو اور اس کا مربع حصہ پہلے زبان کو لگاؤ پھر اس سے گردن کو چھوؤ۔ دونوں حالتوں میں جو حس پیدا ہوگی امتدادی ہوگی، اور دونوں کے ذریعہ ایک ممتد سطح کے مس کرنے کی حس ہوگی۔ لیکن زبان کی حس اس قسم کی ہوگی کہ ہمکو اس سے سطح کی خاص شکل بھی معلوم ہو جائیگی۔ بخلاف گردن کے کہ اس سے شکل کا ادراک نہیں ہوتا۔ عضوی حسوں میں بھی کم و بیش امتدادیت پائی جاتی ہے۔ یعنی ان میں کچھ نہ کچھ پھیلاؤ یا تجدید ہوتی ہے لیکن اس پھیلاؤ کی شکل یا اس کے اجزا کی باہمی وضع و جہت کا بہت ہی کم ادراک ہوتا ہے یا بالکل ہی نہیں ہوتا۔

اس قسم کے واقعات کی توجیہ امتدادیت کی تقسیم تامہ و ناقصہ سے کی جاتی ہے۔ امتدادیت ناقصہ جو مثلاً عضوی حس میں پائی جاتی ہے یہ بلا کسی خاص شکل و ترتیب کے محض ایک مبہم پھیلاؤ کو ظاہر کرتی ہے۔ بخلاف امتدادیت تامہ کے جو خصوصیت کے ساتھ لمسی اور بصری حس میں پائی جاتی ہے کہ یہ ایک خاص متعین ترتیب کو مشتمل ہوتی ہے۔ امتدادیت کی یہ تقسیم غالباً بالکل صحیح ہے۔ بشرطیکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں، کہ بعض اصناف امتدادیت بالذات اس قسم کی اضافی ترتیب کے ظاہر کرنے کے قابل ہیں اور بعض نہیں لیکن جس حد تک تحقیقات ہو چکی ہے اس سے قطعاً اس کی تردید ہوتی ہے کہ امتدادیت بذات خود دیگر عوامل کے بغیر وضع فاصلہ اور جہت کے ادراک کے لئے کافی ہو سکتی ہے۔ جیساکہ اس علٰحدگی یا انفصال کی شرائط ادراک سے ثابت ہوتا ہے، جو جلدی حس میں پایا جاتا ہے، یعنی دو جلدی حسوں میں اس طرح امتیاز ہونا کہ یہ ایک محسوس باہمی بعد یا رقبہ کی دو حدیں ہیں۔ ڈاکٹر ہیڈ نے اپنے ہاتھ کے حسی عصبی تاروں کو کاٹ کر جو اختیار کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ادراکِ علٰحدگی تفصیلی حسیت میں ممکن ہے اور تنبیہی حسیت میں نہیں ہوتا لیکن محض تفصیلی حسیت بھی بذات خود کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس عضو سے یہ تعلق رکھتی ہے، جب اس میں عضلات و مفاصل کی حسوں کی قابلیت فنا ہوتی ہے، تو اس سے پھر علٰحدگی کا ادراک حاصل نہیں ہوتا۔ آنکھ کے بارے میں ہم اس قسم کی براہِ راست اختباری شہادت کو پیش نہیں کر سکتے، تاہم یہاں بھی ایسی باتیں موجود ہیں، جن سے بلا احتمال غلطی یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض اضافی ترتیب کا بصری علم بھی اگرچہ تمام تر نہیں تو بڑی حد تک محض امتدادیت

کے علاوہ دیگر عوامل پر مبنی ہوتا ہے۔
اگر میں ایک آنکھ سے کچھ حصہ اپنے کمرے کی دیوار کا اور کچھ فرش کا دیکھوں، تو فرش کا بصری ظہور میرے ادراک کے لئے دیوار سے بالکل مخالف جہت میں ہوگا۔ مگر اس اختلاف جہت کی توجیہ شبکیہ کی اُن حسوں کی محض امتدادی خصوصیات سے نہیں ہو سکتی، جو مجھ کو دیوار اور فرش کے دیکھنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ دیوار اور فرش دونوں روشنی کے ذریعہ میری آنکھ پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے جو مختلف ارتسامات پیدا ہوتے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرش اور اس کے اجزا سے آنے والی روشنی پر مبنی ہوتا ہے، دوسرا کچھ فرش اور کچھ دیوار کی روشنی پر اور تیسرا صرف دیوار کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام مجموعے اصولاً ایک ہی طریقہ سے پہلو بہ پہلو شبکیہ کی سطح پر پھیلے ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب ایک آنکھ یا دونوں آنکھوں سے دور کی چیزیں دیکھتا ہوں تو اس وقت شبکیہ کو جو حس ہوتی ہے، بذاتِ خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو خطوط و سطوح کے ادراک کی اس حیثیت سے توجیہ کر سکے کہ ان میں سے بعض دیکھنے والے کی سمت اور بعض دوسری سمت میں معلوم ہوتی ہیں۔ غرض خود شبکیہ کی حسیت میں ایسا تنوع نہیں ہوتا، جو بالذات ٹھوس یا مجسم انواع مختلفہ کی توجیہ کر سکے۔
عکاسی مصوری اور نقشہ کشی کی جو شرائط ہیں ان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ انکی تمام تر کامیابی کا انحصار اکتسابی معنی پر ہے اس پر بھی خطوط و سطوح کے باہمی فاصلہ وضع جہت میں بارہا ابہام ہی رہتا ہے۔ جو خطوط فی الحقیقت منحرف ہوتے ہیں متوازی معلوم

ہوتے ہیں، جو فی الحقیقت متوازی ہوتے ہیں وہ منحرف نظر آتے ہیں، اور یہ اس حد تک

ہوتا ہے کہ ان کی اصلی نسبت بغیر پیمائش کے معلوم نہیں ہو سکتی۔

مشتبہ اشکال سے اس بارے میں خاص طور پر مدد ملتی ہے۔ مشتبہ شکل سے میری مراد وہ شکل ہے جس کا ادراک باری باری سے مختلف طریق پر ہو سکے۔ چنانچہ مثلاً پہلی شکل میں دیکھنے والے کو ایک بار تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے اوپر والا خط قریب تر ہے، اور دوسری بار معلوم ہوتا ہے کہ نیچے والے خط کی نسبت یہ بہت زیادہ دور ہے۔ اسی طرح شکل دوم کو لو، کہ اس کے خطوط جھکی ہوئی کانس یا کنگرے کے سے بھی معلوم ہوتے ہیں، اور پھر اوپر کو جاتی ہوئی زینہ کی سی سیڑھیاں بھی نظر آتی ہیں۔ دونوں شقوں میں سے چونکہ کبھی ایک غالب ہوتی ہے اور کبھی دوسری، اس لئے پورا بصری ظہور مختلف خطوط جہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاہم ان بصری حسوں کی امتدادیت میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا جو بالذات و براہِ راست شبکیہ کے طریق تہیج پر مبنی ہوتی ہیں۔

اس قسم کی مثالوں سے جو بہ کثرت دی جا سکتی ہیں یہ ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی حالتوں میں وضع جہت اور فاصلہ کے متعلق احضار بصری کی کم از کم متعین اضافی ترتیب کی توجیہ محض بصری امتداد سے نہیں ہو سکتی، بلکہ ان میں دیگر عوامل کی بھی شرکت ضروری ہے۔ اب اگر ہم لمسی حس میں محض امتداد کے ناکافی ہونے کو (جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) ملحوظ رکھیں، تو سردست یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ تمام حالتوں میں اضافی ترتیب محض امتدادیت پر مبنی نہیں ہوتی۔ باقی آخری طور پر اس خیال کی صحت کا انحصار اس پر ہے کہ بالتفصیل اس کے مطابق واقعات کی ہم توجیہ کر سکیں۔

لہذا محض امتدادیت سے خواہ وہ ناقص ہو یا تام، اجسام کا امتداد صرف مبہم ہی طور پر سمجھ میں آتا ہے۔ یہ متعین وضع، فاصلہ، جہت و شکل کی شرائط ادراک کا صرف ایک جزو ہے۔ مربع اور مدور سطح کا جلد پر دباؤ پڑنے سے، دونوں تجربات میں جو فرق معلوم ہوتا ہے، وہ بذات خود ایک کے مربع اور دوسرے کے مدوّر ہونے کی توجیہ نہیں کرتا۔ اور اک شکل کے لئے اس قسم کے مختلف فروق امتدادیت، ضروری بلاشک ہیں، لیکن بذات خود کافی نہیں ہیں، کیونکہ ان سے ترتیب مکانی متعین طور پر سمجھ میں نہیں آتی اس لئے ہم کو محض امتدادیت کے علاوہ کسی اور عامل یا جز کی بھی تلاش کرنی چاہئے، جو وضع و فاصلہ کی متعین و مسلسل ترتیب کو ظاہر کر سکے۔ نیز تجربات امتدادیت کے ساتھ

اس جز کو ایسا گہرا تعلق ہونا چاہیئے کہ اس کی متعین ترتیبات ان تجربات میں منتقل ہو سکیں۔ کیونکہ محض اسی قدر کافی نہیں کہ امتدادیت کا ایک خالص تجربہ خارجی طور پر ایک اور ایسے تجربہ سے مربوط ہو جو وضع فاصلہ وجہت کی متعین ترتیب ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ وضع فاصلہ وجہت کا علم خود امتدادی کل کی اضافی ترتیب کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

اس جز کی عام نوعیت کے متعلق تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ یہ صرف حرکت ہی کے تجربات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ البتہ یہاں لفظ حرکت کا استعمال مشتبہ ہے۔ اس سے وہ حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں جو صحیح طور پر لمس یا بصر سے متعلق ہوتی ہیں، اور جو اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب کوئی حس لمس تدریجاً عام ساحت لمس کے اندر بدلتی ہے، یا حس بصر اپنی علامت مقامی عام ساحت بصر کے اندر بدلتی ہے۔ مثلاً جب کوئی مکھی جلد پر رینگتی ہے، یا جب کوئی پرندہ ساحت نظر کے سامنے سے گزرتا ہے۔ یہ حرکت کے احضارات ہیں۔

لیکن لفظ حرکت سے اعصاب اوتار و مفاصل کی حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں، جو ہاتھ پاؤں کی تغیر پذیر اوضاع کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یہ حرکی حسیں کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس آلہ کی متغیرہ حالتوں کے ماتحت رونما ہوتی ہیں، جس سے ہمارا جسم اور اس کے اجزا حرکت میں آتے ہیں۔ حرکی حسوں کا صرف ایک ہی حصہ ایسا ہے، جس کو حرکت میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ میری مراد اُن حسوں سے ہے جو جوڑوں کی باہم رگڑ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حرکت کی حس اور حرکی حس دونوں اہم ہیں، لیکن دونوں میں لمسی و بصری تجربات حرکت کو مکانی ترتیب کے علم کی پہلی ترقی میں زیادہ مساوی درجہ کی اہمیت حاصل ہے۔

ہاتھ پاؤں یا تمام جسم کی حرکت سے تغیر پذیر حسوں کا ایک سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو اعصاب، اوتار و مفاصل کی متغیر حالتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی تقلید کرتے ہوئے، ہم اس سلسلہ کو حرفوں مثلاً ف۱ ف۲ ف۳ سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ف۱ کا احضار ف۳ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، اور ف۳ سے پھر ف۱ تک بغیر ف۳ و ف۲ کی وساطت کے پہنچنا ناممکن ہے۔ لہذا یہ حرکی تجربات ایک متعین ترتیب رکھتے ہیں جس میں ف۲، ف۱ و ف۳ کے بیچ میں واقع ہے، اور ف۲ و ف۳ وہ فاصلہ ہے جو ف۱ و ف۳ کو ملاتا اور جدا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر حرکت فضا میں آزادانہ طور پر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ کسی شے کو

ٹٹول کر جاننے کے لئے عمل میں آتی ہے تو اس کے ساتھ ایک اور خاص مرتب سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جس عضو سے ٹٹول رہے ہو وہ ہاتھ ہے، تو جوں جوں انگلی کے سرے شئے مذکور کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ پر گزرتے ہیں، بتدریج ایسی لمسی حسوں کے تجربات ہوتے جاتے ہیں جن میں ایک خاص قسم کی ترتیب پائی جاتی ہے اور جو عضلات، اوتار و مفاصل کی حسوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جس شئے کو ٹٹولا جا رہا ہے اگر وہ خود جسم کی جلدی سطح کا کوئی حصہ ہو تو اس کے علاوہ ایک اور بھی خاص مرتب سلسلہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک ہاتھ کی انگلی کا سرا دوسرے ہاتھ کی ہتھیلی پر سے گزرتا ہے، تو حسِ لمس صرف انگلی ہی میں نہیں، بلکہ ہتھیلی میں بھی ہوتی ہے۔ ہاتھ کے اجزا کا تدریجی تہیج علامت مقامی کے ایسے مسلسل تجربات پیدا کر دیتا ہے، جو ایک خاص بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ ان تمام سلسلوں میں وضع و فاصلہ کی خاص متعین ترتیب پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ ترتیب مکانی نہیں بلکہ خالصتہً زمانی ہوتی ہے۔ ہم زمان مکانی علائق کا ادراک صرف اُس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ ان کی مخصوص ترتیب کو کسی ممتد مقدار کے ایسے اجزا کی ترتیب سمجھا جائے، جو سب بوقت واحد محسوس ہو رہے ہوں۔

یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جب کہ امتدادیت اور فعلی حرکت کا تجربہ ملکر ایک ایسے عمل کے شریک کار اجزا بن جائیں، جس کی غرض میں وحدت و تسلسل ہو۔ جس عمل میں یہ وحدت، و تسلسل موجود ہوتا ہے، وہ اپنے بعد ایک ایسا مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے، جس کو اس کے تمام اجزا اپنے باہمی تعامل سے پیدا کرتے ہیں۔ پھر جب اس عمل کا صرف جزدی طور پر بھی دوبارہ اعادہ ہوتا ہے تو یہ مجموعی رجحان سارے کا سارا از سر نو متہیج ہو جاتا ہے۔ اس طرح جو اجزا اس عمل میں شریک ہوتے ہیں، ان میں اپنے سابقہ علائق کی بنا پر ایسا تغیر ہو سکتا ہے، کہ ہر ایک جز جداگانہ طور پر دوسرے اجزا کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ایک خاص حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایک جز دوسرے اجزا سے ملکر متغیر اور ان کا قائم مقام یا ہم معنی ہو جاتا ہے۔

جب کوئی امتدادی تجربہ، اس طریقہ سے فعلی حرکات کے کسی سابقہ نظام کے ساتھ تعلق کی بنا پر ایک اکتسابی معنی حاصل کر لیتا ہے، تو یہ امتدادی تجربہ ایک مرتب امتدادیت اور لازماً مرتب امتداد کا تجربہ بن جاتا ہے۔ اگر کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑتے ہی ہم کو یہ معلوم

ہوجائے کہ اس کے اجزا کو باقاعدہ طور پر ٹٹول کر کیسے دریافت کرتے ہیں، اور ٹٹولنے کی واقعی حرکات سے ہمکو کوئی خاص فائدہ نہ ہو تو اس صورت میں ہمکو اس کی شکل اور دیگر مکانی تعینات کا پورا یا تام ادراک حاصل ہے۔ بخلاف اس کے اگر محض چھولنے سے ٹٹولنے کی حرکات کی ٹھیک رہنمائی نہ ہو تو یہ مکانی ادراک ناقص ہے۔ جب ادراک تام ہوتا ہے تو کوئی دو یا زائد مقامی علامتیں شئے ملموس کے اجزا پر صحیح حرکات کے ساتھ ہاتھ پھیرانے پر فوراً مائل کر دیتی ہیں۔ جو امتداد دیت اس طرح سے اکتسابی معنی حاصل کر لیتی ہے وہ پھر محض امتدادیت نہیں رہ جاتی بلکہ اوضاع والعاد کا ایک سلسلہ وار مرکب بن جاتی ہے جیسے کہ انفعالی لمس اس طریقہ سے صحیح مکانی معنی حاصل کر لیتی ہے، بالکل ویسے ہی فعلی لمس فعلی بھی (جو پہلے محض ایک تدریجی سلسلہ ہوتی ہے) ایک خاص مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے۔ جس وقت کہ انگلیوں کے سرے کسی شئے پر گزرتے ہیں تو اس سے، جو متواتر لمسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا احضار محض زمانی سلسلوں کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ شعور کے لئے ہم وجود اجزا کے مجموعہ کا ایک تدریجی احضار بن جاتے ہیں۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ وہ اشتہائی اعمال کونسے ہیں، جن میں کہ امتدادیت اور فعلی حرکت شریک کار اجزا کے طور پر داخل ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم اُن تمام ابتدائی فعلیتوں کا حوالہ دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے حیوانی زندگی کے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی عملی فعلیت صرف اسی حد تک مفید ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ فعلی حرکت اشیا کی شکل، جسامت، فاصلہ وغیرہ کے ٹھیک طور پر مطابق ہوتی ہے۔ اس مطابقت کی طرف رہبری کرنے والے آثار و علائم صرف لمس و بصر کے تجربات ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس حد تک کہ لمس و بصر کے یہ تجربات حرکت فعلی کی رہبری کی اصل یا اکتسابی قوت رکھتے ہیں، ٹھیک اسی حد تک یہ مکانی ترتیب کا ادراک ہوتے ہیں، یا ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اپنے ان عام و عادی کی توجیہ و اثبات کرنا ہے، جس کے لئے ہم ان خاص شرائط کو بیان کرینگے جن کے ذریعہ سے (۱) لمسی و (۲) بصری ادراکات کی مکانی ترتیب کا نشو و نما ہوتا ہے۔

۲- اندھوں کا مکانی ادراک	اندھوں کی بدولت ہم لمسی مکان کا بصری سے علیحدہ مطالعہ

کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اندھا یا تو پیدائشی ہو یا اس کی بصارت پیدا ہونے کے پہلے ہی سال زائل ہو گئی ہو[1]۔ جن لوگوں کی بصارت چوتھے سال سے ضائع ہوتی ہے وہ اپنے لمسی ارتسامات کو اسی طرح بصری تمثالات میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ جس طرح ہم تاریکی میں کر لیا کرتے ہیں۔

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ جن مشاہدات واختبارات پر ہم بھروسہ کرتے ہیں یہ سب کے سب ایسے اندھے اشخاص پر کئے گئے ہیں، جو کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ لہذا ان کا مکانی ادراک ایک حد تک پہلے ہی سے ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس لئے ہم جس چیز کا مطالعہ ومشاہدہ کر سکتے ہیں وہ صرف وہ عمل ہے جس سے زیادہ صحت وقطعیت حاصل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اغراض کو مدنظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک خوش قسمتی کی بات ہے کہ ادراک لمس، اتنی سرعت کے ساتھ ترقی نہیں کرتا جتنی سرعت کے ساتھ ادراک بصر کرتا ہے۔ اسی بنا پر سن رسیدہ اندھوں تک میں ہم اس کے عمل ترقی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

اشیا کی شکل وصورت اور قد وقامت معلوم کرنے کے لئے اندھوں کے پاس سب سے بڑا اصلی آلہ ان کے ہاتھ ہوتے ہیں۔ ان کو وہ دو طرح سے استعمال کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ ہاتھ کو بند یا کھلا رکھ کر کسی شے کے حصوں کو ایک ہی ساتھ چھوتے ہیں۔ اس کو لمس انفعالی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس میں ایک حصہ سے دوسرے کی طرف کوئی فعلی حرکت واقع نہیں ہوتی۔ نیز اس کو ترکیبی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس سے شے ملموس کے تمام یا بہت سے حصوں کا بوقت واحد مجموعی ارتسام حاصل ہوتا جاتا ہے۔ (۲) دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ ہاتھ کے کسی حصہ مثلاً انگلیوں کے پوروں سے ملموس کے اطراف وجوانب اور مختلف حصوں کو آہستہ آہستہ حرکت سے ٹٹولتے ہیں۔ اس کو لمس فعلی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ دراصل فعلی حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز لمس تحلیلی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ جس شے کو ترکیبی لمس بوقت واحد مجموعی شکل میں پیش کرتا ہے، اس کو یہ یکے بعد دیگرے تدریجی ارتسامات کے ایک سلسلہ میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اب اندھوں کے مطالعہ سے جو اصل بات ہم کو معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ مکانی ترتیب وعلائق کے ادراک میں وضاحت وتعین کا نشو ونما دراصل ترکیبی وتحلیلی لمس کے باہمی اتحاد وتعامل پر مبنی ہے۔

پہلا سوال جس سے ہم کو بحث کرنا ہے، یہ ہے کہ شکل وصورت اور دیگر مکانی علائق

[1] اس حصے کے واقعات زیادہ تر تھیوڈر ہیلر سے ماخوذ ہیں۔

میں سے کونسی باتیں تحلیلی لمس کی شرکت کے بغیر محض ترکیبی لمس سے معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ترکیبی لمس کو تحلیلی سے بالکل الگ نہیں کر سکتے، کیونکہ جن اشخاص کی حالت پر ہم غور کر رہے ہیں، وہ اشیا اور بالخصوص اپنے اجسام کے ٹٹولنے سے پہلے ہی کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ جن معمولی و مانوس اشیا کو وہ اکثر فعلی لمس کے ذریعہ سے ٹٹول چکے ہیں، ان کی شکل و صورت وغیرہ کو وہ انفعالی لمس کے ذریعہ سے بھی جان جاتے ہیں لیکن جب ان کے سامنے ایسی چیزیں لائی جائیں جن سے وہ بالکل ناواقف ہوتے ہیں تو دیکھا گیا ہے کہ ان کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیئے تحلیلی لمس ترکیبی کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ ترکیبی لمس سے گزشتہ تجربہ کی امداد کے بغیر زیادہ سے زیادہ بس ایک عام اور مبہم سا مجموعی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے ذریعہ سے اندھا آدمی یہ تو بتا دیگا کہ جو شے اُس کے ہاتھ میں دی گئی ہے وہ گول ہے یا لمبی، سیدھی ہے یا ٹیڑھی ہے، لیکن اس سے زیادہ صحیح طور پر اس کی شکل وغیرہ کو جاننے کے لئے تحلیلی حرکات ضروری ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ جب کوئی شے بالکل نئی ہوتی ہے تو اندھا آدمی محض ترکیبی حرکات پر قناعت ہی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کا ہاتھ خود بخود مڑنے لگتا ہے جس کا روکنا اس کے لئے مشکل بلکہ محال معلوم ہوتا ہے۔

اشیا کو فعلی حرکات سے معلوم کرنے میں مختلف اشخاص اور ایک ہی شخص کا (مختلف مدارج ترقی میں) طرز عمل بہت متفاوت ہوتا ہے۔ ادراک مکانی جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے، اسی قدر یہ حرکات اور ان کے مرکبات زیادہ باقاعدہ و صحیح ہوتے ہیں۔ جب یہ پوری ترقی کر جاتا ہے تو اندھے اشخاص جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ اصولاً ان کے مختلف افراد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر حالات موافق ہوتے ہیں تو یہ بات اکثر بچپن ہی میں حاصل ہو جاتی ہے۔ جن اندھوں کو اپنے ہاتھ سے کام کرنا پڑے وہ معمولی مکانی علائق کے سمجھنے کی قابلیت ہمیشہ پیدا کر سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے ایسے اچھے خاصے ذہین سن رسیدہ اندھے جنکو عملی ضروریات کی بنا پر اشیاء سے زیادہ سابقہ نہیں پڑتا، وہ اکثر نہایت بے بس نظر آتے ہیں اور ان کو مکانی علائق سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی۔ ایسے اشخاص کو اشیا کی شکل و صورت وغیرہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے ادراکی فعلیت کی خاص تعلیم درکار ہوتی ہے۔ جوں جوں یہ تعلیم مکمل ہوتی جاتی ہے، اندھا آدمی ان اشیا کی شکل و صورت کا تعین کرنے کے زیادہ قابل

ہو جاتا ہے جو اس کے سامنے لائی جاتی ہیں۔ ساتھ ہی اس کی فعلی حرکات روز بروز باقاعدہ اور بامقصد ہوتی ہیں۔

ترقی کے زیادہ اونچے مدارج میں تحلیلی لمس اس قسم کی شکل اختیار کر لیتا ہے، کہ جس شے کو ٹٹولنا ہوتا ہے اس کو اندھا اپنے ایک ہاتھ سے پکڑ کر اس طرح پھراتا ہے کہ دوسرا ہاتھ اس کو اچھی طرح ٹٹول سکے۔ ٹٹولنے کے آلات انگلی اور انگوٹھا ہیں۔ جنکا استعمال ایک ساتھ ہوتا ہے، انگلی شے ملموس کے ایک طرف پھرتی ہے اور انگوٹھا دوسری طرف۔ جہاں سے حرکت شروع ہوتی ہے اس نقطہ سے آگے بڑھنے کے بعد انگلی اور انگوٹھے کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے تغیر سے اطراف شے کے فاصلہ اور جہت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انگوٹھے اور انگلی کی باہم اضافی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو تو خطوط اطراف متوازی ہوتے۔ اگر انگوٹھا اور انگلی ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں تو یہ خطوط مائل ہونگے، اور اگر دور ہوتے جائیں تو منحرف ہونگے۔ جب ان تحلیلی حرکات کی صورت میں، وہ شے جس کو ٹٹولا جا رہا ہے اتنی پیچھے چلی جاتی ہے کہ یہ ہاتھ کی سطح کو چھونے لگے تو تحلیلی لمس ترکیبی لمس ہو جاتا ہے کبھی یہ ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھ یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد تحلیلی لمس کے درمیان ترکیبی لمس ہوتا جاتا ہے، یعنی اندھا ملموس شے کو ہاتھ میں لیکر دباتا ہے۔ اصولاً ترکیبی لمس پہلے اور تحلیلی اس کے بعد آتا ہے۔ ساری فعلی حرکت اس مجموعی احساس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے جس کو انفعالی لمس شے کو ہاتھ میں لیتے ہی پیدا کر دیتی ہے۔ اندھے کو اشیا کی شکل و صورت کے سمجھنے کی جتنی زیادہ مشق ہوتی ہے اتنی ہی وہ فعلی حرکات تیز و ناتمام ہوتی ہیں جو ادراک کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کی رو سے نہ تنہا تحلیلی لمس کافی ہوتی ہے اور نہ ترکیبی۔ بلکہ علائق مکانی کا ادراک ان دونوں کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ترکیبی و تحلیلی لمس کا یہ اتحاد عمل صرف ان چھوٹی چیزوں میں ممکن ہے، جو ایک یا زیادہ سے زیادہ دونوں ہاتھوں میں آسکتی ہوں باقی اس سے بڑی چیزوں کا مجموعی طور پر ترکیبی لمس سے ادراک نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورتوں میں زیادہ تر فعلی حرکت ہی کام دے سکتی ہے۔ لیکن کلیتہً یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اندھا شخص بارہا اشیا کی جسامت و ابعاد کا اندازہ اپنی جسامت و ابعاد سے کر سکتا ہے، مثلاً وہ اس کی بلندی کو اپنے قد کی بلندی سے

ناپتا ہے۔ بڑی چیزوں کے لئے تحلیلی لمس جو اہمیت رکھتا ہے، اس کا انحصار اس اہمیت پر ہے جو یہ ترکیبی لمس کے ساتھ عمل کرنے سے حاصل کرتا ہے۔ بعض اندھے اُن اشیا کے صحیح مکانی علائق کو نہیں سمجھ سکتے جن کو کہ وہ اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتے۔ جیسا کہ ان فعلی حرکات سے ہوتا ہے، جن میں ان کی زیادہ تر یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس شے کی کوئی ایسی خاص خصوصیت معلوم کر لیں جو علامت یا نشان کا کام دے سکے۔ لیکن اکثر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ فعلی حرکت کے ذریعہ سے ان کو بڑی اشیا بھی سمجھائی جاسکیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے سامنے بڑی اشیا کے چھوٹے نمونے پیش کئے جائیں اس سے وہ اصل اور نقل میں موازنہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر بعد کو وہ ان حرکات سے تمام ایسی چیزوں میں کام لینے لگتے ہیں جن کے سمجھنے کے لئے یہ کارآمد ہوسکتی ہیں۔ جس طرح چھوٹی چیزوں کو فعلی طور پر ٹٹولنے میں انگلی اور انگوٹھے کا باہمی قُرب و بُعد بہت مفید ہوتا ہے، اسی طرح بڑی اشیا کے لئے دونوں بازوؤں کا قُرب و بُعد کارآمد ہوتا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک ربط بھی ہے، وہ یہ کہ چھوٹی چیزوں کے لئے دونوں استعمال ہوسکتے ہیں۔ جو شے ایک ہاتھ کی انگلی اور انگوٹھے سے پکڑی جاسکتی ہے، وہ دونوں ہاتھوں کی متقابل انگلیوں میں بھی لیجا سکتی ہے۔

ابتک ہم نے نسبتہً محدود مکانی علائق سے بحث کی ہے۔ یعنی اب تک ہم نے اپنے کو اُن حدود کے اندر رکھا ہے، جن کو "لمسی افق" کہا جاسکتا ہے۔ یہ بصری افق کے مقابلہ میں بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ اس کی انتہائی حدود وہ مکانی وسعت ہے جو پھیلے ہوئے دونوں ہاتھ اور بازوؤں کے مابین آسکتی ہے۔ باقی اس سے بڑی مکانی وسعت کو ٹٹول کر جاننے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سارے جسم کو حرکت دیجائے[1] لیکن اس سے وہ امتداد جس کا پہلے احضار ہو چکتا ہے، بالکل پیچھے رہ جاتا ہے۔ اور ہم کو الگ الگ متفرق احضارات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ مکانی علائق کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ متفرق ٹکڑے ایک ہم وقت مجموعی احضار کی صورت میں جمع ہوں۔ یہ خیال ہوسکتا ہے کہ جن ٹکڑوں کا بالذات ادراک نہیں ہوتا،

[1] عنقریب ہم اُن حالات سے بحث کرینگے، جن کے ماتحت وجود جسم کے مکانی علائق کا احضار ہوتا ہے۔

ان کی ذہنی تمثالات کافی ہو جاتی ہونگی۔ ایک خاص حد تک اندھے واقعاً ایسا کرتے ہیں لیکن یہ صرف اس طریقہ سے کر سکتے ہیں، کہ بڑی شئے کا ایک چھوٹا نمونہ بنا دیا جائے۔ کیونکہ ان کے تخیل کا پیمانہ ان کے واقعی ادراک ہی کے مطابق ہوتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا بھی ہوتا ہے، جو دیکھ سکتے ہیں۔ یعنی ہم اپنے ذہن میں کسی ایسی مکانی وسعت کی پوری تصویر نہیں کھینچ سکتے، جو واقعی ادراک کی ساحت نظر سے بڑی ہوئے۔ اگر خالص ذہنی ساحت نظر میں ہم ایسی اشیا کو داخل کرنا چاہیں جو واقعی ساحتِ نظر کی وسعت سے بڑی ہوں۔ لازماً ان کا ایک خاکہ چھوٹے پیمانے پر ذہن میں لانا ہوگا۔ جو لوگ صرف حس لمس رکھتے ہیں وہ بھی اس تدبیر پر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی قوت ان کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے، اور جو لوگ بینائی رکھتے ہیں ان کی قوت سے تو بہر حال بہت کم ہوتی ہے۔ مگر ہم کو کسی مکانی کل کے تدریجی یا یکے بعد دیگرے ادراک سے یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ خود اس کے اجزا کا ادراک بھی تدریجاً ہوتا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مکانی ادراک زمانی ادراک بنجائیگا۔ حالانکہ لمسی تجربات کی بنا پر ٹٹولنے کی یہ حرکات پہلے ہی مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہیں۔ اس لئے جب کسی بڑے جسم کے حصوں کا احضار تدریجاً ہوتا ہے، تو وہ ہم وجود سمجھے جاتے ہیں، گو ان کا احضار بوقت واحد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص دیکھ سکتا ہے جب وہ کسی سڑک پر دس میل چلتا ہے تو اس کی نظر کے بہت سے تدریجی ساحات ہوتے ہیں، جن کا احضار بوقت واحد نہ واقعاً ہو سکتا ہے، اور نہ تصوراً، لیکن پھر بھی وہ ان ساحات نظر کو زمانی سلسلہ خیال نہیں کرتا، بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ ایک ہی کل کے ہم وجود اجزا ہیں جن کا یکے بعد دیگرے احضار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ آگے چلکر واضح ہو جائیگی۔

۳۔ مقامیت اور خارجیت ترقی یافتہ شعور کے لئے جلدی حسیں دُہرا کام دیتی ہیں۔ ایک طرف تو ہم کو خود اپنی سطح جسم کے امتداد اور اس کے اجزا کی باہمی وضع، جہت، فصل و شکل کا پتہ چلتا ہے، جس کی بنا پر جلدی حسوں کو مقامی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف ان سے ہم کو خود اپنے جسم سے باہر یا خارج کے اجسام کی شکل اور باہمی وضع، جہت و فصل کا علم ہوتا ہے، جس کے لحاظ سے ان کو خارجی کہا جاتا ہے۔

خارجیت اور مقامیت بین اصل لمسی ادراک کا کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ محض اکتسابی معنی کا فرق ہوتا ہے۔ خارجیت کا انحصار دراصل ان تجربات پر ہے جو ایسی فعلی حرکات سے

۱؎ البتہ ہم ایسی وسعت کا خیال کر سکتے ہیں گو اس کی تصویر ذہن میں نہیں کھینچ سکتے۔

تعلق رکھتے ہیں جن کے ذریعہ سے ہم خارجی اشیا کی سطح کو ٹٹول لیتے ہیں، مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر پھراتا ہوں۔ نیز اس کے بعد کسی قدر یہ ان خارجی اشیا پر بھی مبنی ہوتی ہے جنہیں خود ہم نسبتہً منفعل رہتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی مکھی میرے گال پر رینگتی ہے۔ اسی طرح مقامیت اُن فعلی حرکات پر منحصر ہے جن کے ذریعہ سے ادراک کرنے والا اپنے جسم کی سطح سے دوسری سطح کو ٹٹولتا ہے۔ مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو اپنے بازو کی سطح پر پھراتا ہوں، یا جب میری ٹانگیں ایک دوسری سے رگڑ کھاتی ہیں۔

خارجیت و مقامیت جن اعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتی ہے، وہ گو باہم ممتاز ہیں، لیکن علٰحدہ نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک دوسرے کے لئے شرط اور سہارا ہوتے ہیں۔ مقامیت کی ترقی خارجیت کی ترقی کو ممکن بناتی ہے۔ اور خارجیت کی ترقی مقامیت کا راستہ صاف کرتی ہے۔ خصوصاً مقامیت کی ترقی خارجیت کی تکمیل کے لئے بیحد ضروری اور اہم ہے۔

۴۔ خارجیت

اب ہم مقامیت سے قطع نظر کرکے پہلے خارجیت سے بحث کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر شبکیہ کی طرح جلد میں بھی خود اپنے کو ٹٹول کر جاننے کی قوت نہ ہوتی تو اس وقت بھی خارجیت ہو سکتی تھی۔ میں اپنی ہتھیلی میز کی سطح پر رکھتا ہوں۔ اس عمل میں مجھ کو حسوں کے ایک امتدادی مجموعہ یا مرکب کا تجربہ ہوتا ہے یہ اُن حسوں سے بالکل مختلف ہیں جو مجھ میں کسی دوسری قسم کی سطح پر ہاتھ رکھنے سے پیدا ہوتیں، یا اگر میرا ہاتھ خود میرے جسم سے مس کرتا۔ چونکہ اس مرکب میں امتدادیت ہے اس لئے اکتسابی معنی کے بغیر امتداد کا ایک ابتدائی ادراک ہوتا ہے۔

لیکن فصل، شکل اور متعین مکانی ترتیب کے ادراک کی دوسری طرح توجیہ کرنا ضروری ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ یہ ادراک پیدا کیونکر ہوتا ہے؟ فرض کرو کہ میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ اب جو کچھ واقع ہوا ہے اس کا ایک جزیہ ہے کہ بتدریج نئی لمسی حسیں پیدا اور پرانی فنا ہوتی جاتی ہیں۔ اس پر ابھی عنقریب ہم بحث کرینگے۔ لیکن اسکے علاوہ جن حسوں کا پہلے تجربہ ہوا تھا، ان کی مقامی علامات برابر بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک لمسی حس جس کی مقامی علامت پہلے وہ تھی جو بیچ والی انگلی کے سرے کو مس کرنے سے پیدا ہوئی تھی، بعد کو اُس مقامی علامت میں تبدیل ہو جاتی ہے، جو انگوٹھے کے سرے

ئیر ہوتی ہے اور اس تبدیلی کے اثنائے عمل میں بھی دیگر مقامی علامتوں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔

اس طرح جو لمسی احضارات بھی لمسی امتدادی مجموعہ کے اندر مناسب حرکات کے ذریعہ سے اپنی مقامی علامات بدل سکتے ہیں، وہ ایسی مقامی علامات اختیار کر سکتے ہیں جو ابتداً اسی مجموعہ کے کسی دوسرے احضار سے تعلق رکھتی تھیں یہیں سے ہمکو امتدادیت و حرکت کی ان باہمی نسبتوں کا علم ہوتا ہے جو جہت، فصل اور علٰحدگی کے ادراکِ مکانی اور اک کے لئے ضروری ہیں۔

ابتک ہم نے محض جلدی حسوں سے بحث کی ہے یعنی امتدادی لمسی ساحت اور اس ساحت کی علامات مقامی کے تغیرات سے۔ لیکن ٹٹولنے کی فعلی حرکات میں محض جلدی حسیت کے علاوہ اکن حرکی تجربات کا بھی ایک سلسلہ ہوتا ہے، جو عضلات، اوتار اور مفاصل پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم مفاصلی حسیں لمس سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں، اور جب کوئی عضو حرکت کرتا ہے، تو یہ ایک حد تک اسی طرح بدلتی ہیں، جس طرح کہ لمسی حس کی مقامی علامات بدلتی ہیں۔

حرکی حسیں بالعموم اور مفاصلی بالخصوص، تجربۂ لمسی کی امتدادی ساحت (اور اسی لئے خارجی اشیاء کے امتداد) کے اندر علٰحدگی، وضع، جہت و بُعد کے متعین علم میں نہایت اہم مدد دیتی ہیں۔ ساتھ ہی یہ حسیں لمسی تجربات کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہیں کہ ان میں ایسے اکتسابی معنی پیدا ہو جاتے ہیں، جو جلدی حسوں کی عدم موجودگی میں بھی قائم رہتے ہیں، لہذا جب یہ حسیں تنہا واقع ہوتی ہیں اس وقت بھی ان میں امتداد وضع جہت اور بعد کے معنی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب میرا ہاتھ کسی میز کی سطح پر حرکت کرتے کرتے، اس سے باہر نکل جاتا ہے (جس کی وجہ سے وہ تجربات جو میز کے ساتھ مس کی بنا پر ہو رہے تھے ختم ہو جاتے ہیں) اس وقت بھی جتنی جگہ یہ طے کرتا ہے۔ اس کا علم ہوتا ہے گو اس صورت میں یہ جگہ بجائے پر ہونے کے خالی سمجھی جاتی ہے۔

دو چیزوں سے اس کی پوری طرح توجیہ ہو سکتی ہے۔ (۱) ایک تو وہ مقولۂ وحدتِ مکانی جس کے ذریعہ سے ذہن امتداد کے کسی جزو کو محض جزو خیال کرے اسکے سلسلہ کو آگے جاری سمجھتا ہے، اور (۲) دوسرے وہ اکتسابی معنی جو حرکی حسیں لمسی امتداد اور

لمسی حرکت کی معیت سے حاصل کر لیتی ہیں۔
توضیح کے لئے یہاں میں نے صرف ایک معمولی اور ابتدائی مثال اس طریقہ کی دے دی ہے، جس سے کہ ترتیب مکانی کا ادراک حاصل ہو سکتا۔ یہ چیزیں علائق مکانی کے ادراک کی اصلی و ضروری شرائط ہیں، لیکن بجائے خود ان میں طرح طرح کے تغیرات ہو سکتے ہیں، اور ہر مثال میں بے شمار طریقوں سے ان کی تکرار ہو سکتی ہے۔ خصوصاً ترکیبی و تحلیلی لمس کا تبادل عمل تو بالکل ہی ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی سب کے لئے نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ کسی سطح کو بہ حیثیت مجموعی پوری ہتیلی سے چھونے کے بعد اپنا ہاتھ اس پر سے اس طرح اٹھا لے سکتا ہوں، کہ صرف ایک انگلی کا سرا باقی رہ جائے، اور پھر اس انگلی سے اُن تمام اجزا کو جن کو پہلے مجموعی طور پر چھوا تھا، ایک ایک کر کے ٹٹول سکتا ہوں۔ یا یہ کر سکتا ہوں کہ پہلے اس کو بہ حیثیت مجموعی ایک ہاتھ سے چھوؤں، پھر دوسرے ہاتھ کی تمام انگلیوں سے تفصیل کے ساتھ ٹٹولوں۔ وقس علی ہٰذا اس طرح کی مختلف فعلی حرکات سے، حسی تجربہ میں جو اختلاف رونما ہوتے ہیں اُن کو صرف حسی ظہور کے اختلافات سمجھا جاتا ہے، اسی لئے خارجی شے کی سطح بجائے خود، بعینہٖ اپنے حال پر قائم خیال کیجاتی ہے۔
مقامی علامتوں کے متواتر تغیر کے علاوہ سطح جسم کو فعلی طور پر ٹٹولنے میں بھی تدریجاً نئے احضارات پیدا اور پرانے فنا ہوتے جاتے ہیں۔ برکلے کا خیال ہے کہ ہم کو محض حسی احضارات کا علم ہوتا ہے، اور ان کے شرائط کا ذہن میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر اس خیال کو مان لیا جائے تو تجربۂ حسی محض ایک زمانی تسلسل یا تعاقب معلوم ہوتا نہ کہ کوئی ہم وجود شے۔ اور کسی شے کے جن حصوں کا یکے بعد دیگرے لمسی ادراک ہوتا ہے، انکو ابتدائی حسوں کے برخلاف قائم و ہم وجود نہ خیال کیا جاتا۔
رہی یہ بات کہ ہم کسی شے کے حصوں کو اس طرح مرتب طور پر ایک ساتھ موجود کیوں سمجھتے ہیں، تو اس کے مندرجۂ ذیل اسباب ہیں (۱) دراصل تجربۂ حسی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کی متعلقہ شرائط کا وجود ہے، اور تجربۂ حسی میں باہمی ترتیب کے معنی ان شرائط میں ترتیب کے ہوتے ہیں (۲) وہ حرکی فعلیت جس سے ہم کو کسی سطح کے ایک حصے کے بعد دوسرے حصہ کا علم ہوتا ہے۔ اگر یہ کسی مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش کو مستلزم

نہ ہو تو اس سے جو تغیر رونما ہوتا ہے، وہ شے محسوس میں نہیں، بلکہ حسی ظہور میں سمجھا جاتا ہے
(۳) حسوں کا پیدا ہونا و نما ہونا تدریجی ہوتا ہے۔ مثلاً پہلے ہم کو ا ب، ج، د، س، ص کی حس ہوتی ہے اس کے بعد ب، ج، د، س، ص، ش اور پھر ج د س ص ش ض کی وقس علی ہذا
(۴) وحدت مکانی کا عمل برابر قائم رہتا ہے، یعنی ادراک کرنے والا، پھیلاؤ یا امتداد کے ہر محسوس جزء کے متعلق سمجھتا ہے، کہ یہ ابھی اس سلسلہ سے اور آگے جاتا ہے۔

بُعدِ ثالث کے ادراک کے بارے میں پہلے ہی ہم کہہ چکے، کہ گو یہ ابتدائی ادراک ہے لیکن اپنی نوعیت میں ادراک سطح سے کلیتہً مختلف ہے۔ ابتدائی ہونے کی حد تک یہ مکانی وحدت کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم کو جیسا کہ سطوح کا، محض سطوح، یعنی حدودِ جسم ہونے کی حیثیت سے۔ ہم کو صرف یہی نہیں معلوم ہوتا، کہ کسی سطح کے ہر جزء کا سلسلہ اپنے آگے ایک اور سطحی جزء سے ملا ہوا ہے، بلکہ اس سطح کے ساتھ ہی ایک بُعدِ ثالث کا سلسلہ بھی قائم معلوم ہوتا ہے۔ بس اسی اصل سے اس ادراک کا بتدریج نشو و نما ہوتا ہے، اور اس کی مزید ترقی مختلف سطحوں کی باہمی اوضاع و اشکال وغیرہ کے زیادہ متعین و مفصل علم پر منحصر ہوتی ہے۔

یہ ترقی جس حد تک کہ خود ادراک کرنے والے کے جسم کے علاوہ دوسری خارجی چیزوں کے ٹٹولنے سے تعلق رکھتی ہے، اس کا انحصار حقیقتہً حرکی حسوں اور انکے اکتسابی معنی پر ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کسی میز کی سطح پر پھراتا ہوا، اس کے کنارے تک لیجاؤں اور پھر اس کو اس طور پر آگے بڑھاتا چلا جاؤں کہ میز کے ساتھ میرے ہاتھ کا مس باقی نہ رہے پھر بھی مجھ کو اس امر کا وقوف رہتا ہے، کہ جس پھیلاؤ یا امتداد کا پہلے ادراک ہو چکا ہے، اس کا سلسلہ خالی مکان میں جاری ہے۔ لیکن چونکہ میرا ہاتھ مختلف ممکن جہات میں حرکت کر سکتا ہے، اس لئے یہ سلسلے نامحدود قسم کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح میز کا کنارا بہت سی مختلف سطحوں کی گویا ایک مشترک حد معلوم ہوتا ہے جن میں ہر سطح کا سلسلہ مشترکاً میز کی سطح تک منتہی ہوتا ہے۔

پھر جس سطح کو ٹٹولا جا رہا ہے، اس کے محدب، مقعر و مدوّر وغیرہ مختلف الاشکال ہونے کے لحاظ سے حرکی سلسلوں میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام اختلافات کی تعبیر بعدِ ثالث ہی کے حوالے سے کیجاتی ہے۔ جسطرح کہ کسی سطح کے محدود خطوط کو اسکے سطحی

امتداد کے تعلق سے بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً جس طرح دائرہ اپنے محیط سے گھرا ہوتا ہے اسی طرح ایک کروی سطح کرہ کو گھیرے ہوتی ہے۔

عضلات اوتار و مفاصل کی حسوں کے علاوہ بھی مختلف قسم کی سطحوں کے احساس میں نہایت اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ محض حسیتِ لمسی کے اختلافات بذاتِ خود اُس شکل و جہت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہیں جو بعد ثالث میں پائی جاتی ہے۔ ان سے یہ وقوف صرف اُن اکتسابی معنی کے ذریعہ ہوتا ہے، جو یہ حرکی احضار کے ساتھ تعلق کی بنا پر حاصل کر لیتے ہیں۔ اگر میں اپنی انگلی کے سرے سے پہلے میز کی ہموار سطح کو دباؤں پھر اس کے کنارے کو اور پھر گیند کو ان تینوں لمسی حسوں میں تین فرق ہو گا۔ مگر یہ فرق دباؤ کی شدت کے صرف اختلاف تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب میں کسی ہموار سطح کو دباتا ہوں تو اس سے جو لمسی حسیں پیدا ہوتی ہیں ان کی شدت تقریباً مساوی ہوتی ہے۔ جب گیند کی سطح کو دباتا ہوں تو لمسی حس کا امتدادی مرکب ایک ایسا مرکزی حصہ رکھتا ہے، جس کی شدت سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس کے گرد کی باقی حسوں کی شدت بتدریج گھٹتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات بذاتِ خود ابتداءً سطحوں کی شکل کو سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ البتہ حرکت فعلی کے تجربات کے ساتھ ائتلاف کی بنا پر ان سے یہ کام نکلنے لگتا ہے، جس طرح روشنی اور سایہ کی مختلف تقسیمات سے آنکھ کو مرئی چیزوں کی شکل کے اختلافات کا پتہ چل جاتا ہے۔

۵۔ مقامیت | جو اسباب باہر کی چیزوں کے ٹٹولنے میں عمل کرتے ہیں وہ سب کے سب خود اپنے جسم کے ٹٹولنے میں بھی کام آتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں کچھ اور عوامل بھی شریک ہو جاتے ہیں، جو بہت ہی اہم ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہوتی ہے کہ حسیت دُہری ہو جاتی ہے، کیونکہ جب جلد کی ایک سطح دوسری سے مس کرتی ہے۔ تو لازماً ان دونوں کو حس ہوتی ہے اس طرح کا ہر تماس دو امتدادی احضارات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ساتھ ساتھ پیدا اور فنا ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ پائے جاتے ہیں۔ شدت کے لحاظ سے جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے وہ بھی دونوں میں ساتھ ہی ہوتا ہے۔

ان دُہری حسوں کے نتائج اکتسابی معنی کیلئے بہت ہی اہم ہیں لمسی تجربات ان دونوں مجموعوں میں

سے ہرایک اُسی طرح مکانی معنی کا اکتساب کرتا ہے۔ جس طرح کہ ادراک کرنے والا خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کو ٹٹول کر کرتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ جو اختلافات ان میں سے ہرایک الگ الگ حاصل کرتا ہے وہ ان کی دائمی معیت کی بناپر دوسرے میں بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔ اگر صرف داہنے ہاتھ میں حس ہوتی اور بایاں ہاتھ بالکل بےحس ہوتا تو اس صورت میں داہنے ہاتھ سے بائیں کو ٹٹولنے میں محض بائیں کے امتداد ومکانی ترتیب کا ادراک ہوتا اور داہنے ہاتھ کے امتداد ومکانی ترتیب کا اس سے پتہ نہ چلتا، نہ بائیں ہاتھ سے یہ کام نکلتا، کیونکہ اس میں تو حس غائب ہی ہوتی۔ اسی فقدان حس کی وجہ سے بایاں ہاتھ اپنے امتداد اور مکانی علائق کا بھی ادراک نہ کرسکتا۔ لیکن چونکہ حس دُہری ہوتی ہے اس لئے باہم دونوں ہاتھوں کے ٹٹولنے کا نتیجہ صورت مفروضہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہرایک کی جلدی حسیں صرف دوسرے ہی کے نہیں، بلکہ خود اپنے امتداد اور مکانی علائق کا بھی پتہ دیتی ہیں۔ مزید براں سطح کا وہ مکانی وقوف، جو خود اسی جلد کی حسوں پر مبنی ہوتا ہے، بہرحال قائم رہتا ہے۔ خواہ یہ حسیں کسی طرح بھی پیدا ہوتی ہوں۔ جب ایک مرتبہ یہ وقوف حاصل ہوجاتا ہے، تو پھر یہ ان حسوں کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، جو خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ تماس سے پیدا ہوتی ہیں۔

باقی یہ امر حالات پر منحصر ہوتا ہے کہ کس وقت ہم بالخصوص شے ملموس کے مکانی علائق پر متوجہ ہوتے ہیں، اور کس وقت اُس جلد کے مکانی علائق پر جو کسی شے کو چھوتی یا لمس کرتی ہے۔ جب وہ شے جس کو ہم چھوتے ہیں، کسی عملی ضرورت کی بناپر نسبتہً زیادہ دلچسپ ہو، تو خروجیت کا مقامیت پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب یہ شے کسی عملی ضرورت کے لئے مطلوب نہیں ہوتی، اور ایسی عام ومعمولی ہوتی ہے کہ جدت کی بناپر کبھی کسی دلچسپی کا باعث نہیں ہوتی، تو مقامیت خروجیت پر غالب ہوتی ہے۔ مثلاً بالعموم ہم اپنے لباس کے تماس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ نہ ہم کو ہوا کا خیال آتا ہے۔ باوجودیکہ ہم اسی کے اندر چلتے پھرتے ہیں۔ بلکہ اپنے گردوپیش کی ہوا کو تو گویا ہم خلائے محض سمجھتے رہتے ہیں۔

جلد کی عضوی حسوں مثلاً چوٹ لگنے میں مقامیت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مگر

جب یہ فعل کسی خارجی شے سے واقع ہو، تو ساتھ ہی خروجیت بھی واضح طور پر موجود ہوتی ہے
جلد کے ذریعہ خود اپنے اجسام کے امتداد اور مکانی ترتیب کا جو وقوف
ہوتا ہے اس کی پوری نوعیت ذہن نشین کرلنے میں ہم کو ایک اور امر کا بھی لحاظ رکھنا
چاہئے۔ ان حسوں سے قطع نظر کرکے جن کو ہم معمولاً اجسام خارجی کے تماس سے منسوب
کرتے ہیں جلد کی ساری ذی حس سطح بالعموم حسی تجربات کا باعث رہتی ہے۔ جن کی طرف
عادت و مانوسیت کی وجہ سے توجہ نہیں ہوتی، مثلاً لباس یا معمولی ہوا کی تماس کی حس
نیز کسی حد تک یہ بین العضوی حالات پر بھی مبنی ہوتے ہیں، جیسے کہ مثلاً دوران خون سے
خواہ کچھ بھی ہوں لیکن اتنا بہر حال یقینی ہے، کہ لمس حرارت اور عضوی حسوں کو
معلوم کرنے کے لئے سطح جلد کے کسی خاص رقبہ پر صرف توجہ کرنی پڑتی ہے۔ ان حسوں
میں سے بہت سی تو نسبتہً ضعیف ہوتی ہیں، لیکن دوسری قوی بھی ہوتی ہیں مثلاً کھجلی یا گدگدی
کی حس، یا وہ حس جو جلنے یا کچلنے کے بعد کے اثرات سے ہوتی ہے۔ جب کوئی خارجی
شے کھال پر حرکت کرتی ہے تو اس کے بعد جس حصہ پر سے گذری تھی اکثر اس میں
بھی مابعدی حسیں رونما ہوتی ہیں۔

جلدی حسوں کی اس مجموعی ساحت امتدادی کے برابر موجود رہنے کی وجہ سے
تحلیلی و ترکیبی لمس میں باہم ایسی ترکیب واقع ہوتی رہتی ہے، جو خود ادراک کرنے والے
جسم سے خارج اشیا کے ٹٹولنے میں نہیں پائی جاتی۔ خارجی شے کی صورت میں اسکے
مختلف حصوں کا فعلی طور پر ٹٹولنا، اور اس کا مجموعی لمس یہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع
نہیں ہوسکتیں۔ لہذا ترکیبی اور تحلیلی لمس ایک دوسری کے بعد ہی رونما ہوسکتی ہے۔
لیکن جب انگلی کا سرا جلد کی سطح پر حرکت کرتا ہے، تو اس میں لمس کے ایک تدریجی سلسلہ
کے علاوہ جلدی حس کی ایک ایسی قائم و مستقل ساحت بھی پائی جاتی ہے، جو اس مجموعی
سطح کے مطابق ہوتی ہے جس کو ٹٹولا جارہا ہے۔ چونکہ جسم کو مختلف اطراف سے ٹٹولنے
کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے ترکیبی لمس مکانی نوعیت حاصل کرلیتی ہے
چنانچہ اس سے جسم اور اس کے حصوں کی شکل و ترتیب کا ایک براہ راست حسی
ادراک پیدا ہوجاتا ہے، جو ہر وقت ہمارے ساتھ ہوتا ہے، خواہ کوئی دوسرا مکانی
ادراک ہو یا نہ ہو۔ خود اپنے اجسام کا یہ ابتدائی مکانی احضار خارجی اجسام کے مکانی علاقہ

کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان کے ادراک کے لئے تیاری کا کام دیتی ہے۔ جس کی وجہ سے اجسام خارجی کی ترکیبی اور تحلیلی دونوں اصناف لمس میں ایک ایسی مکانی نوعیت آجاتی ہے، جو بصورت دیگر ان کو نہ حاصل ہوتی۔

۴۔ مقامیت کا اثر خروجیت پر

یہ اعانت و تقویت خروجیت کو مقامیت سے حاصل ہوتی ہے، اسکی اتنی گوناگوں صورتیں ہوتی ہیں، کہ ان پر تفصیلی بحث نہیں کی جاسکتی۔ صرف بعض بہت ہی اہم اصولی باتوں کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

کسی شے کو انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں پکڑنے کی جو صورت ہوتی ہے، پہلے اس کو لو۔ اگر یہ شے خود ہمارے جسم کا کوئی حصہ ہو، مثلاً ہاتھ یا پاؤں تو جو جلدی سطح انگوٹھے اور انگلی کے مابین واقع ہے وہ خود ایسی جلد ہی کا محل ہوتا ہے، جو مکانی نوعیت حاصل کرچکی ہے۔ لہذا انگلی اور انگوٹھے کے مابین جو فصل ہوتا ہے، وہ لمس ترکیبی کو براہ راست ایک امتدادی کل محسوس ہوتا ہے۔ اس امتداد کا کم یا زیادہ ہونا انگلی اور انگوٹھے کے درمیانی بُعد پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی لئے جب کسی خارجی شے کو ہم انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں لیتے ہیں، تو ان کے درمیانی فصل اور اس کے تغیرات کا ادراک ایک ایسے مکانی فصل کی حیثیت سے پہلے ہی ہوچکتا ہے، جس کی مقدار بدلتی رہتی ہے، اور اس لئے شے ملموس کے مکانی بُعد کا ادراک لازماً زیادہ واضح و متعین ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں جب جلد کا ایک حصہ دوسرے حصے سے مس کرتا ہے تو رقبۂ تماس اپنے گرد کے ایک بلکہ دو وسیع تر رقبوں کا ایک جز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہاتھ کی ایک ہتیلی دوسری ہتیلی سے مس کرتی ہے تو رقبۂ تماس داہنے اور بائیں دونوں ہاتھوں کی مجموعی سطح کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔ جب ہتیلی کسی خارجی شے پر رکھی جاتی ہے، تو اس لمسِ ترکیبی کے ذریعہ رقبۂ تماس براہِ راست پورے ہاتھ کی مجموعی سطح کا ایک جز محسوس ہوتا ہے، نہ کہ محض خارجی جسم کی سطح کا ایک حصہ۔ لیکن اس قسم کے گزشتہ تجربات، جن میں کہ ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا جاتا ہے، لازماً ایک حد تک اس کیلئے تیار کردیتے ہیں کہ رقبۂ تماس کو صرف اپنی سطح جسم کا نہیں بلکہ شے ملموس کا بھی ایک حصہ سمجھا جائے۔ اور اس سے قدرتاً ان فعلی حرکات میں بھی ایک خاص معنی پیدا ہوجاتے ہیں، جن سے کہ اس شے کے دیگر اجزا کو ٹٹولا جاتا ہے۔

ایک شئے کو دوسری شے پر رکھکر ناپنے کی نفسیاتی ابتدا ابھی متقابیت اور متغایت وخروجیت کے اتحاد ہی سے ہوئی ہے۔ ایک شئے کو دوسری پر رکھا ہوا سمجھنے کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ دو سطحیں ایک دوسری سے ایسا مکانی تعلق رکھتی ہیں کہ ان کے مابین کوئی فاصلہ یا بُعد نہیں ہے کسی خارجی سطح کو ہمارے جسم کی سطح سے جو بُعد ہوتا ہے اس کا اندازہ اُن حرکی حسوں کے سلسلہ سے کیا جاتا ہے، جو کچھ خاص لمسی حسوں کو پیدا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہیں۔ جب لمسی حسیں واقع ہوتی ہیں، تو آزاد حرکت کا تسلسل ان کو معدوم کر دیتا ہے۔ اسی لئے ان کے وقوع کے وقت خارج کی سطح ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا جو جلد اس کو چھو رہی اس سے بالکل منضم ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ لمسی حسوں کے ایک ہی امتدادی مجموعہ کے ذریعہ ہم کو جلد لامس اور شئے ملموس دونوں کی سطحوں کا بوقت واحد اس طرح ادراک ہو جاتا ہے کہ ایک دوسری سے طاق ہیں۔

جن حسوں سے ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کے مابین کوئی فاصلہ نہیں ہے، چونکہ وہ بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں، اس لئے لازماً انھی سے ہم یہ بھی سمجھ لیتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کا لمبان چوڑان بھی ایک ہی ہے، چنانچہ جب میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر رکھتا ہوں تو مجھے فوراً اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ سطح لامس سطح ملموس کے بالکل برابر ہے۔ جب جلد کا ایک حصّہ دوسرے حصّہ سے مس کرتا ہے تو اس سے حسوں کے دو مجموعے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دونوں سطحوں کے ادراک اور ان کے مابین عدم فصل کے وقوف کا باعث ہوتا ہے۔ جسم کے دو حصوں کو نیچے اوپر رکھ کر اس طرح کی پیمائش ہی کی بنا پر ہم جلد کے مختلف رقبوں کی اختلاف امتدادیت کو حقیقت خارجی کے بجائے ظہور حسی سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ بُعد ثالث کے مکانی علائق کے ادراک میں ہم کو خود اپنے جسم کی سطح اور اس کے حصوں کی مکانی ترتیب کا جو ہر وقت ادراکی وقوف ہوتا رہتا ہے اس سے بہت مدد ملتی ہے اس مدد کی بے شمار صورتوں میں سے ہم صرف چند کو مثال کے طور پر یہاں بیان کرتے ہیں۔

جب میرا ہاتھ کسی جسم خارجی کو دباتا ہے، تو اس سے جو حسیں رونما ہوتی ہیں، ان سے اس جسم خارجی اور ہاتھ دونوں کی سطح کا معاً وقوف ہوتا ہے، اور ان کے مابین کوئی بُعد معلوم نہیں ہوتا۔ اب اگر اس کے بعد میں اپنا ہاتھ اٹھالوں تو مجھے ان دو سطحوں کی

علیحدگی کا علم ہوتا ہے، اور حرکی حسوں سے ان کے درمیانی فاصلہ کی کمی زیادتی کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ فاصلہ چونکہ دو جداگانہ سطحوں کے مابین ہوتا ہے، (نہ کہ ایک ہی سطح کے مختلف اجزا کے مابین) لہذا لازمی طور پر یہ بُعد ثالث کا فصل سمجھا جاتا ہے۔ یہی خود میرے جلدی رقبوں کے اتصال وانفصال پر صادق آتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس صورت کے سارے دوران عمل میں دونوں سطحوں کی مناسب حسوں کے ذریعہ ایک جداگانہ ادراک ہوتا ہے جب میرے ہاتھ کا کچھ حصہ اس طرح سے بند ہو کہ انگوٹھا شہادت کی انگلی سے مس کر رہا ہو، تو مجھ کو ہر سطح کا ادراک براہ راست خود اس سطح اور نیز دوسری سطح کی حسوں سے ہوتا ہے پھر اگر میں انگوٹھے اور انگلی کو منفصل کر لوں تو اس حالت میں بھی واقعی طور پر موجود حسوں کے ذریعہ سے مجھ کو دونوں کا ادراک اور اس بات کا علم ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک سہ بُعد امکان حائل ہے، جس کا بڑا یا چھوٹا ہونا اُن حرکی حسوں کے مطابق ہوتا ہے، جو حرکت انفصال کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس طرح عضلات، اوتار و مفاصل کی حسوں کا ہر ایسا مجموعہ، جس کا مجھ کو کسی وقت تجربہ ہو سکتا ہے، میرے لئے انگلی اور انگوٹھے کی ایک خاص اضافی وضع اور فاصلہ پر دلالت کرنے لگتا ہے۔

اب فرض کرو کہ ہم انگلی اور انگوٹھے سے سنگِ مرمر کے ٹکڑے، لکڑی کی گیند یا اور کسی ایسی ہی سخت چیز کو پکڑے ہوئے ہیں۔ اس صورت میں حرکی حسوں کے ذریعہ انکے مابین جس فاصلہ کا پتہ چلتا ہے وہ اس فاصلہ کے ہم معنی ہوتا ہے جو اس شے کی متقابل سطحوں کے مابین ہے جس کو ہم پکڑے ہوئے ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ہم اپنے سامنے کی کسی شے کو چھونے کے لئے اپنا ہاتھ پھیلائیں۔ اس صورت میں اس شے کے فاصلہ کا اندازہ پھیلے ہوئے ہاتھ کی لمبائی سے کیا جاتا ہے، یعنی یہ ہم سے ایک ہاتھ دور ہے، سب سے آخر یہ کہ ہم پورے جسم اور اس کے الگ الگ اعضا کی شکل و امتداد کو بُعد ثالث ہی کے شکل و امتداد کی حیثیت سے سمجھ سکتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسی سطح ہے جو اپنے ہی اوپر لوٹ کر مکمل و محدود شکل بن جاتی ہے۔ لیکن جو سطح اس طرح لوٹ کر مکمل شکل پیدا کر دیتی ہے، اس کے مفہوم میں یہ امر لازماً داخل ہو گا کہ ایک مجسم مکان اس کے اندر ہے، جسکے اوپر سے ایک اور مجسم مکان محیط ہے ہمارے جسم کے مجسم ہونے کا ادراک ان حرکی اور عضوی حسوں کی امتدادیت سے اور بھی واضح ہو جاتا ہے، جن سے کہ اس کی اندرونی سطحوں کا مبہم علم حاصل ہوتا ہے۔

۷۔ ادراک مکانی کی خلقی صلاحیت یا میلانات

ظاہر ہے، کہ وضع، فاصلہ، جہت اور شکل کے مکانی علائق کا ادراک زیادہ تر اسی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی حرکی و حرکتی تجربات کے ساتھ امتدادیت کے اتحاد سے۔ پھر بھی یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کیا ادراک مکانی کی تمام وکمال توجیہ محض اتنے ہی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ صرف یہ ہے، کہ جب تک کوئی مخالف شہادت نہ موجود ہو ہم کو حق ہے، کہ جو اصول ان واقعات پر صادق آتا ہے، جن کی تحقیق ہو چکی ہے، اُسی کو ان واقعات کے لئے بھی صحیح مانا جائے، جن کی جانچ کے براہِ راست وسائل میسر نہیں ہیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ مکانی علائق کا ادراک تمام تر اکتسابی ہوتا ہے، تو بھی یہ لازم نہیں آتا، کہ ہر ادراک کرنے والا الانفرادی طور پر اپنے لئے خود ہی تمام وکمال اس کا اکتساب کرتا ہو۔ بارہا لوگوں نے یہ دعوی کیا ہے، خصوصاً ہربرٹ اسپنسر نے، کہ افراد اپنی ترقی کا آغاز ایک ایسی ابتدائی استعداد سے کرتے ہیں، جو تجربۂ اسلاف کے موروثی میلانات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس خیال کی رو سے ماسکیت نسلوں پر بھی اسی طرح عمل کرتی ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ لیکن حیاتیاتی نقطۂ نظر سے یہ نہایت ہی مشتبہ ہے کہ اکتسابی خصائص، (جن کو کوئی فرد خود اپنی انفرادی زندگی میں حاصل کرتا ہے) نسلاً بعد نسلٍ وراثۃً منتقل ہوتے ہیں۔

بلکہ عام خیال بھی یہ ہے کہ والدین کے وہی خصائص اولاد میں منتقل ہوتے ہیں جو خود ان میں اپنی پیدائش کے وقت موجود ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ خاص تغیرات جو یہ اپنی انفرادی زندگی میں اکتساباً پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کرنا قرینِ صحت نہیں کہ اسلاف کے تجربات اخلاف میں اسی طرح قائم رہتے اور عود کرتے ہیں جس طرح، کہ ایک ہی فرد کے سابق تجربات اس میں قائم رہتے اور بعد کو عود کرتے ہیں۔

با ایں ہمہ اس میں شک نہیں کہ پیدائشی میلانات ادراک مکانی کی ترقی میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ یہ ترقی حرکات فعلی کے ساتھ تجربۂ امتدادی کے اتحاد پر منحصر ہوتی ہے لیکن جبلت کی بحث میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حیوانات ایک خلقی استعداد لیکر پیدا ہوتے ہیں، جس کی بنا پر مناسب حالات میں ان سے کم وبیش ایسے پیچیدہ ومتعین حرکات کا

سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو انھوں نے گزشتہ تجربہ سے نہیں سیکھا ہے۔ اور ان میں خلقۃً ان حرکات کے لئے ایسی قوی تسویق موجود ہوتی ہے، جس کو پھر نتائج کے گزشتہ تجربہ سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً مرغی کا بچہ انڈے سے نکلتے ہی اپنی غذا کی مناسب چیزوں پر چونچ مارنے لگتا ہے، جس کے معنی یہ نہیں کہ وہ شروع ہی سے، ان چیزوں کے فاصلے مقام اور جہت سے واقف ہے۔ لیکن جو تجربات اس قسم کی جبلی حرکات کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں، جو علائق مکانی کے ادراک کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ غرض ابتدا ہی سے فطرت ایک معلم کی طرح حیوانات کے لئے ایسا مناسب مواد فراہم کرتی رہتی ہے، جو ان کو اپنی حسب ضرورت سبق آموزی کے لئے درکار ہوتا ہے۔ نیز ابتدا ہی سے یہ ان کے لئے ایک خاص دلچسپی و قوتِ ماسکہ بھی مہیا کر دیتی ہے۔

یہ موخر الذکر عوامل اعلیٰ حیوانات اور بالخصوص انسان کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ انسان محض پیدائشی صلاحیت کی بنا پر خود بخود پیچیدہ حرکات کو ٹھیک طرح سے کرنے لگتا ہے۔ اس کے اندر فطرتاً بعض خاص اقسام کے حرکی افعال (مثلاً چلنا، دوڑنا، الفاظ نکالنا وغیرہ) کا ایک عام میلان موجود ہوتا ہے اور اس قسم کی حرکات کو مختلف طریق پر انجام دینے کے لئے سبق آموزی کی اس میں ایک خاص قابلیت ہوتی ہے۔ اس قابلیت میں بعض چیزوں کے ساتھ مخصوص دلچسپی اور ان کے یاد رکھنے کی قوت بھی شامل ہے۔ اسی مخصوص دلچسپی اور قوت یاد (ماسکیت) کی بنا پر انسان اوائل طفولیت ہی میں نہایت سرعت سے تجربات حاصل کرتا ہے اور ان کے نتائج بہت پائیدار ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض چشمی حرکات بھی خلقی طور پر متعین ہوتی ہیں۔

ﮮ۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ انسان کی خلقی باتوں کا نوزائیدہ بچے ہی میں ظاہر ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ نوزائیدہ بچے کا نظام عصبی اپنے کامل نشو و نما سے بہت دور ہوتا ہے۔ اس کا نشو و نما تجربہ سے سبق آموزی کے علاوہ بہت کچھ عضویاتی ترقی پر مبنی ہوتا ہے۔ کسی حد تک یہی نوزائیدہ کتوں وغیرہ دیگر اعلیٰ حیوانات پر بھی صادق آتا ہے۔ گو ان میں ترقی کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔

(۴)

باب

بصری ادراکِ مکان

۱۔ تمہید

جس طرح بصری ادراک مکان ترقی کرتا ہے، اور جس طرح لمسی ادراک مکان نشو و نما پاتا ہے، ان دونوں میں کوئی اصولی فرق نہیں ہوتا ہے دونوں تحلیل و ترکیب کے مشترک عمل پر مبنی ہوتے ہیں۔ فعلی بصر فعلی لمس کے مطابق ہوتی ہے اور انفعالی بصر انفعالی لمس کے۔ البتہ ایک اہم فرق بھی ہے، اور وہ یہ کہ بصری ادراک مکان میں ترکیب و تحلیل کا اشتراک لمسی ادراک مکان کی بہ نسبت زیادہ گہرا ہوتا ہے یعنی یکے بعد دیگرے ہونے کے بجائے ان کا عمل زیادہ تر ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ آنکھ میں ایک پھیلی ہوئی سطح ہے جو روشنی کو محسوس کرتی ہے۔ لیکن اس سطح کے وسط میں ایک ایسا نقطہ پایا جاتا ہے جس کے اندر بصری حس کی قوت خاص طور پر صاف و تیز ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھتے وقت ایک تو عام ساخت نظر ہوتی ہے، جس کو آنکھ مجموعی طور پر دیکھتی ہے اور ایک اس کا محدود رقبہ ہوتا ہے، جو مذکورۂ بالا مرکزی نقطہ کو نظر آتا ہے۔ اس نقطہ کو اس کے رنگ کی بنا پر زرد نقطہ کہتے ہیں زرد نقطہ کے اندر ایک قسم کا جوف یا نقرہ سا ہوتا ہے جس کو حفرۂ چشم کہتے ہیں، اس مقام پر قوت بینائی سب سے زیادہ صاف و تیز ہوتی ہے۔

فعلی بصر اُن حرکاتِ چشم پر مشتمل ہوتی ہے، جن کے ذریعہ سے آنکھ یکے بعد دیگرے ساحت نظر کے بیرونی حصوں کو صاف بینائی کے رقبہ تک لاتی ہے۔ شبکیہ کے بیرونی حصّہ پر جو تہیج ہوتا ہے، اس کو زرد نقطہ تک منتقل کرنے کے لئے ہر حرکت کی ایک خاص مقدار و جہت درکار ہوتی ہے۔ چنانچہ آنکھ ساحت نظر کے اندر اِدھر سے اُدھر بہت ہی منضبط حرکات کرتی رہتی ہے اور اس طرح سے اس کے ناصاف حصوں کو بتدریج واضح و صاف رقبۂ بینائی میں لاتی رہتی ہے۔ ادراکِ مکانی کی ترقی کا جس حد تک کہ بصر سے تعلق ہے، یہ کچھ تو ان حرکات کی تکمیل پر مبنی ہے اور کچھ ان حرکات کی تکمیل پر جو دونوں آنکھوں کے تعامل سے تعلق رکھتی ہے۔

اگرچہ بصری و لمسی دونوں ادراک مکانی دراصل ایک ہی قسم کے حالات پر منحصر ہیں پھر بھی بصر کی صورت میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن پر علٰحدہ بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو بصری ادراک سے اُس وقت تک صحیح طور پر بحث نہیں کی جاسکتی، جب تک کہ ہم اُن لمسی تجربات کے ساتھ اس کے تعلق کو ملحوظ نہ رکھیں جو اشیا میں واقعاً ہاتھ لگانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ادراک مکان کے نشو و نما میں عملی غرض شروع سے اخیر تک برابر دخیل رہتی ہے۔ اس ادراک کا آخری تعلق ہمیشہ حقیقی امتداد، شکل اور مقدار سے ہوتا ہے۔ اور یہ باتیں بصر کے مقابلہ میں لمس کے ذریعہ سے زیادہ براہِ راست و صحیح طور پر معلوم ہوسکتی ہیں۔ بصری تجربہ میں برابر ایسے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں، جو خود مرئی اشیا کی شکل جسامت یا وضع کے تغیر کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ ان کا سبب صرف دیکھنے والے کے جسم یا آنکھوں کی وضع میں کوئی تبدیلی ہوتی ہے۔

دوسرے یہ کہ آنکھ سے بُعدِ ثالث کا ادراک ہوسکتا ہے۔ جو چھونے سے نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ اُن اشیا سے بھی متاثر ہوتی ہے، جو جسم سے کچھ فاصلہ پر ہوتی ہیں۔

۲۔ لامسہ کے مقابلہ میں باصرہ کے فوائد و نقائص	ادراک مکانی کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے لامسہ کے مقابلہ میں باصرہ میں مندرجہ ذیل نقائص ہوتے ہیں۔

(۱) شبکیہ میں خروجیت سے الگ مقامیت کی شرائط نہیں پائی جاتی۔ اسکا ایک حصہ دوسرے کو ٹٹول کر لمس کی سی دُہری حِس نہیں حاصل کرسکتا۔ اسی لئے روشنی یا رنگ کے احضارات سے خود شبکیہ کے امتداد، اس کی شکل اور اس کے اجزا کی مکانی ترتیب

کا کوئی ادراک نہیں ہوتا۔

(۲) شبکیہ کی سطح مرئی اشیا کو مس نہیں کرتی۔ اس کی وجہ سے ایک ہی قد و قامت اور شکل و صورت کی چیزوں کے بصری ظہور میں، فاصلہ جہت اور روشنی کے تغیر کی بنا پر بعید اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو امر کسی مرئی شے سے آنکھ تک آنے والی روشنی میں فرق کا باعث ہوتا ہے، وہ اس کی بصری حس میں بھی فرق کر دیتا ہے۔

(۳) آنکھ کی حرکات محدود ہوتی ہیں۔ یہ اوپر، نیچے، داہنے، بائیں اور ان جہات کے مابین تو حرکت کر سکتی ہے، لیکن اس کو سر سے اس طرح دور نہیں لے جایا جا سکتا جس طرح کہ ہم ہاتھ کو جسم سے ہٹا کر پھیلا دیتے ہیں۔ البتہ یہ کمی کسی حد تک پورے جسم یا سر کی حرکات سے پوری ہو جاتی ہے۔

(۴) آنکھ کے حرکی آلے میں مفاصل نہیں ہیں لہذا اس کی حرکات میں مفاصلی حسّیں بھی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے نفس شکلی تجربہ کے علاوہ ان حرکات کا علم زیادہ تر ان لمسی حسوں سے ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے اپنے مستقر میں حرکت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ تجربہ کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محض اس ذریعہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ نسبتاً مبہم و ناقص ہوتا ہے۔ زیادہ نازک امتیاز اُس حسیت سے ہوتا ہے، جو حرکت چشم کے وقت بصری احضارات کی مقامی علامتوں کے تغیر کو معلوم کرتی ہے۔

دوسری طرف بصر میں بمقابلہ لمس کے مندرجہ ذیل فوائد ہیں۔

(۱) وسعت۔ یعنی ساحت نظر کا رقبہ بہ نسبت ساحت لمس کے بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ یہ بالعموم خارجی عالم کے نسبتاً بہت زیادہ وسیع حصّہ کی حسوں کو مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) وقت۔ بصری حسیت میں لمسی حسیت کی بہ نسبت فرق و امتیاز کی قوت زیادہ نازک و دقیق ہوتی ہے۔

(۳) دونوں آنکھوں کے استعمال سے مقامی علامتوں کا ایک خاص نظام پیدا ہوتا ہے، جس سے اُن چیزوں کی وضع کو معلوم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، جو ساحت نظر کے واضح ترین مرئی نقطہ سے پہلے یا بعد کو ہوتی ہیں۔ یہ مقامی علامتیں، علامت مقامی کے اس امتزاج پر مبنی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ ایک آنکھ کی حس دوسری

آنکھ کی حس میں منضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے اور کوئی مقامی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

(۴) آنکھ کے بہت سے ایسے مختلف حسی ظہور ہوتے ہیں، جو متواتر ائیلاف کی بنا پر مکانی علائق پر دلالت کرنے لگتے ہیں، حالانکہ جس عمل کے ذریعہ سے پہلے پہل ان علائق کا ادراک ہوا تھا، اس میں ان کو براہ راست کوئی دخل نہیں ہوتا، مثلاً روشنی اور سایہ کی تقسیم اور ہندسی نظارہ۔

غرض دونوں کے فوائد و نقائص کا توازن کرتے ہوئے ہم ایک عمومی حکم یہ لگا سکتے ہیں، کہ:۔

(۱) بصر اپنی خامیوں کی بنا پر لمس اور لمسی حرکات کے بغیر صحیح مکانی ادراک حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ نیز جب کبھی شک ہوتا ہے تو ادراکات بصر کی تحقیق و توثیق لمس ہی کے ادراکات سے کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مکانی ادراک کا ابتدائی منشا اور انتہائی مرجع دونوں لمس ہی ہیں۔

(ب) دوسری طرف جب بصری ادراک ترقی کر جاتا ہے، تو اسکے مکانی علائق کا جو علم ہوتا ہے وہ لمس سے کہیں زیادہ وسیع تر ساحت کو شامل ہوتا ہے اور اسکی قوت بہت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔

بصر کے ذیل میں جو مسائل قابل بحث ہیں، وہ زیادہ تر بُعدِ ثالث کے مکانی علائق سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن پہلے ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کی جہات یا سمتوں کے ادراک میں لمس و بصر کا کیا کیا حصہ ہے۔

۳۔ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کی تمیز

یہ ایک مشہور بات ہے کہ جن اشیا کو ہم دیکھتے ہیں ان کا عکس شبکیہ پر الٹا پڑتا ہے۔ اشیا کے زیریں حصہ کی کرنیں شبکیہ کے بالائی حصہ پر پڑتی ہیں اور بالائی کی زیریں پر۔ اسی طرح سے داہنے حصہ کی کرنیں بائیں حصہ پر پڑتی ہیں اور بائیں کی داہنے پر۔ پھر بھی بصری ظہور کا ادراک منقلب یا الٹا نہیں ہوتا اور نہ اسکا داہنا پہلو بائیں طرف نظر آتا ہے اور نہ بایاں داہنی طرف اسکی وجہ یہ ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کا امتیاز دراصل لمسی حرکات یا ٹٹولنے سے ہوتا ہے اور آنکھ اس کو اکتساباً حاصل کرتی ہے۔ البتہ یہ سچ ہے کہ اس طریق پر جن سمتوں کا ہم نام لیتے ہیں، ان کا امتیاز بصری تجربہ اور حرکات چشم سے بھی ہو سکتا ہے۔ آنکھ جب اوپر یا نیچے کی طرف حرکت کرتی ہے تو بصری ارتسامات مخالف سمتوں میں بتدریج اپنی وضع بدلتے رہتے ہیں۔ جس کے مطابق

بصری حس کی مقامی علامات میں مخالف تغیرات کا ایک سلسلہ رونما ہو جاتا ہے۔ یہ دو مخالف سمتوں کا ادراک پیدا کر دینے کے لئے تو کافی ہے۔ لیکن ان میں اوپر کو اوپر اور نیچے کو نیچے سمجھنے کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی۔ یہی داہنے اور بائیں کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔

ایک خیال یہ ہے، کہ کسی خاص جہت کو ہم اوپر اس لئے سمجھتے ہیں، کہ مقامی علامت کے مطلوبہ تغیرات حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنی آنکھ کا ڈھیلا اوپر لے جانا پڑتا ہے، اور اسی طرح اس کی مخالف جہت نیچے اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ ڈھیلے کو نیچے لانا پڑتا ہے۔ لیکن جی یم اسٹراٹن نے ایک نہایت ہی دلچسپ اختبار کیا ہے جس سے اس خیال کی تردید ہو جاتی ملتی ہے۔ اس نے ایک ایسی عینک تیار کی جس کے لگانے سے شبکیہ پر چیزوں کا عکس الٹا نہیں پڑتا تھا۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کے لگانے سے بصری حسیں ایسی ہو جاتی تھیں کہ گویا تمام چیزیں ۱۸۰ درجہ کے زاویہ پر الٹ دی گئی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتداءً تو اس تجربہ سے نہایت گھبراہٹ ہوئی، سمجھ ہی میں نہیں آتا تھا کہ کسی طرح اپنی حرکات کو ماحول کے مطابق کرے اور اگر کوئی حرکت صحیح ہو بھی جاتی تو محض یاد کی بنا پر۔ وہ اس حالت کو محض ایک حسی ظہور سمجھتا تھا، جو خارجی حقیقت کے بالکل مخالف ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی حرکات کی براہِ راست، اپنے نئے تجربہ کے مطابق رہنمائی کرنے لگا اور لمس و بصر کے محسوسات میں باہم توافق پیدا ہو گیا اور جس حد تک کہ وہ بلا کوشش اور بغیر کسی طرح کی اجنبیت محسوس کئے ہوئے، اپنی معمولی حرکات کو عمل میں لانے پر قادر ہوتا گیا، اسی حد تک ان نئے بصری ظہورات کا منقلب معلوم ہونا بھی موقوف ہوتا گیا۔ اور جب وہ اپنے ڈھیلے کو نیچے کی طرف کر کے دیکھتا تو محسوس کرتا کہ اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے اور جب بائیں طرف ڈھیلے کو پھیرتا تو یہ معلوم ہوتا کہ داہنی طرف دیکھ رہا ہے۔

اس سارے اختبار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کے امتیازات اصلاً لمس سے متعلق ہیں، اور آنکھ کے لئے ان کی حیثیت اکتسابی معنی کی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہو گا، کہ مذکورہ بالا صورت کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی جو شے اب ہم کو براہ راست محسوس بصر معلوم ہوتی ہے، دراصل اس میں بصر و لمس دونوں کا باہمی عمل شریک تھا۔

اگر تھوڑی دیر کے لئے مقامی علامتوں کے اس	۴۔ آنکھ ادراک مکانی کا ثانوی ذریعہ ہے

ل؎ "سائکولاجکل ریویو" جلد سوم صفحہ ۶ و جلد چہارم صفحہ ۴۵۵

خاص نظام سے قطع نظر کرلی جائے جو دونوں آنکھوں کے مشترک استعمال سے پیدا ہوتا ہے، تو جن چیزوں کو مختلف فاصلوں سے دیکھا جاتا ہے، ان کی بصری حس بلحاظ امتداد یت اُن چیزوں کی بصری حس سے مختلف نہیں ہوتی جن کو کہ ایک ہی فاصلہ سے دیکھا جاتا ہے دونوں حالتوں میں شبکی ارتسامات کی وضع اور شکل میں ایک ہی قسم کا فرق ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں آنکھ اپنے مستقر یا حلقہ سے باہر جا کر حرکت نہیں کرسکتی بجز ایک استثنا کے جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے متعلق ہے، اور جس کا ابھی ذکر ہوگا، باقی ہمیشہ آنکھ کی حرکت نزدیک سے دور کی طرف ایسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ یہ اصلی نقائص کیونکر دور ہو جاتے ہیں کہ بُعد ثالث کے مکانی علائق کا علم ہم کو محض ایک آنکھ کے استعمال سے بھی ہوسکتا ہے؟ اس سوال کا اصل جواب دینے سے پیشتر مقدمہ کے طور پر ہم ادراک مکانی کے اُن ثانوی ذرائع کو ذرا دیکھتے ہیں، جن کی نفس نوعیت ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض اکتسابی ائتلاف پر مبنی ہیں۔

یہ امر پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ مکانی علائق کے ترقی یافتہ بصری ادراک میں ایسے حالات و شرائط کا بہت ہی اہم حصہ ہوتا ہے جو نہایت پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں، مگر جن کو اس کا اصلی و براہِ راست سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جب ادراک مکانی دیگر ذرائع سے ترقی پا چکتا ہے تو پھر بعد کو ائتلاف کے واسطہ سے ذہن اس کی طرف منتقل ہو جاتا۔ لیکن اس کے ابتدائی حصول میں ان کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

ان ثانوی اسباب و شرائط میں سے مندرجہ ذیل خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہیں۔

(۱) ظہور بصری کی تغیر پذیر جسامت:۔ جب ہم یہ جانتے ہیں یا کسی وجہ سے مان لیتے ہیں کہ جو شے ہم کو دکھائی دے رہی ہے وہ درحقیقت فلاں جسامت یا قد و قامت رکھتی ہے، تو اس کے بصری ظہور کی تغیر پذیر چھوٹائی بڑائی بر بنائے ائتلاف اسکے مختلف فاصلوں پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی احضار بصری جس قدر بڑا ہوتا ہے اسی قدر یہ شے ادراک کرنے والے سے قریب ہوتی ہے، اور جس قدر چھوٹا ہوتا ہے اسی قدر دور سمجھی جاتی ہے۔ اگر قریب کے کسی آدمی کو ہم دوربین کے غلط رخ سے دیکھیں، تو اس کا قد نہایت چھوٹا نظر آئیگا، جس کا براہ راست نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ آدمی بہت دور معلوم

ہونے لگتا ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے، جیسا کہ ہم واقعاً کسی آدمی کو اتنی دور سے دیکھتے۔

اس کی پوری اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ساحت نظر کی تمام اشیا اور ایک ہی شے کے مختلف حصے شبکیہ پر ایسے ارتسامات پیدا کرتے ہیں جن کا قد و قامت باعتبار اس کے فاصلہ کے نہایت ہی باقاعدہ طور پر بدلتا جاتا ہے۔ جہاں کسی شے کے تغیر پذیر فاصلہ کا تعین دیگر ذرائع سے ہوتا ہے، وہاں ادراک جسامت زیادہ تر شبکی ارتسام ہی کے قد و قامت پر مبنی ہوتا ہے۔ تمثالات مابعد سے یہ بات اچھی طرح سے واضح ہو جاتی ہے۔ مثلاً تم دو سورج کی تمثال مابعد پیدا کر کے اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو تو یہ تمثال ناخن سے بھی چھوٹی ہوگی۔ میز کی طرف دیکھو تو اسٹابری کے برابر ہوگی۔ دیوار کی طرف دیکھو تو بڑے طباق کے برابر ہوگی، اور اگر سامنے کے پہاڑ کی طرف دیکھو تو مکان سے بھی بڑی معلوم ہوگی۔ باوجود ان اختلافات کے پھر بھی یہ ایک غیر متغیر شبکی ارتسام ہے۔[۱] اگر کوئی واقعی شے شبکیہ پر ارتسامات پیدا کرے تو ان کی بڑائی چھوٹائی میں فاصلہ کے اعتبار سے تغیر ہوگا۔ اسی لئے تمثال مابعد جس شے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے، جب اس کا مختلف فاصلوں سے ادراک کیا جاتا ہے تو مختلف جسامتوں کی معلوم ہوتی ہے۔

(ب) بعض معمولی قسم کی مجسم شکلوں سے خاص اور آسانی سے شناخت ہونے والے بصری ظہورات خصوصاً ان کے اطراف وحدود کے خاص علائق کا احضار ہوتا ہے اس قسم کے اطراف وحدود ائتلاف کے ذریعہ اپنے مطابق مجسم اشکال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں۔

(ج) روشنی اور سایہ کی تقسیم:۔ جب کسی مجسم شے پر روشنی پڑتی ہے تو اسکا سایہ اس شے کی شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ نیز خود اس شے کے متفرق حصوں میں بھی روشنی اور سایہ کی تقسیم جسطرح ہوتی ہے اسکا مدار بھی اسکی شکل ہی پر ہوتا ہے کسی شے کی سطح میں خفیف سے خفیف پستی یا بلندی اس کو بدل دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی شکن۔ اس کے علاوہ مجموعی سایہ یعنی وہ سایہ جو کسی شے کا

---

[۱] اصول نفسیات مصنفہ جیمس جلد ۲ صفحہ ۲۳۱

بہ حیثیت مجموعی پڑتا ہے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ مناظر دوپہر کی نسبت صبح وشام کو زیادہ بہتر ہوتے ہیں، کیونکہ صبح وشام کے وقت کا مجموعی سایہ صاف اور گہرا ہوتا ہے۔

(د) چمک، صفائی اور اختلافِ لون:۔ بصری ظہور جس قدر زیادہ روشن ہوگا اور اس کے مختلف اجزا کی جس قدر زیادہ سرعت وصحت کے ساتھ تمیز ہوسکیگی اسی قدر زیادہ (بشرطیکہ مخالف اسباب جمع نہ ہوں) یہ قریب معلوم ہوگا۔ مثلاً میری کھڑکی سے سمندر پار، خلیج کے دوسری طرف زمین کا ایک ٹکڑا نظر آتا ہے، میں دیکھتا ہوں کہ جس دن مطلع صاف ہوتا ہے اس دن یہ ٹکڑا کُہرے والے دن کی نسبت زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو لوگ انگلستان کی کہریلی ہوا سے نکل کر سوئٹزرلینڈ کی صاف ہوا یا شمالی مقامات میں جاتے ہیں تو ان کو فاصلوں میں بہت مغالطہ ہوتا ہے۔

رنگوں کے اختلافات کا بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے۔ اگر دُور سے دو پہاڑ دکھائی دیں جن میں سے ایک نیلگوں معلوم ہوتا ہو اور دوسرا سبز تو سبز بہ نسبت نیلگوں کے قریب محسوس ہوگا۔ درختوں کی سبزی صرف ایک خاص فاصلہ تک مرئی رہتی ہے اس کے بعد جہاں فاصلہ بڑھا تو درمیانی ہوا کی وجہ سے اس میں نیلگونی سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

(س) ایک اور شے ہے جو بصری احضارات کی مقامی علامت کے اُن تغیرات سے متعلق ہے، جو آنکھ یا سر کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں جس قدر کوئی مرئی شے زیادہ قریب ہوگی اسی قدر یہ تغیر زیادہ تیزی کے ساتھ ہوگا۔ ریل کے سفر میں قریب ترین چیزوں کے متعلق محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ ہمارے برابر سے نہایت سرعت کے ساتھ بھاگی جارہی ہیں، باقی جو ذرا دور ہوتی ہیں وہ آہستہ آہستہ حرکت کرتی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بہت دور ہوتی ہیں وہ ان کے مقابلہ میں ایسی معلوم ہوتی ہیں گویا ریل ہی کی سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ غرض جب جسم، سر یا آنکھیں حرکت کرتی ہیں تو بصری ظہور کی سرعت جنبش میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ جسم مدرک کے لحاظ سے اختلاف فاصلہ پر دلالت کرتا ہے۔

(س) حدقۂ چشم کا اختلاف تطابق:۔ جس قدر کوئی شے آنکھ کے قریب تر ہوگی اُسی قدر شبکیہ پر صاف تمثال قائم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حدقۂ چشم کی سطح زیادہ ابھری ہوئی یا محدب ہو اور جس قدر کوئی شے دور ہوگی اسی قدر اس کی سطح کا

پھیلا ہونا ضروری ہے۔ اگر حدقۂ چشم کا ابھار یا پھیلاؤ حد سے زیادہ ہو تو شبکیہ پر انتشاری دوائر پیدا ہو کر تمثال دھندلی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ آنکھ کو اگر بتدریج کسی خط کے ایک دوسرے سے بعید تر نقطوں کے مطابق کیا جائے تو کسی نہ کسی وقت حدقہ نقطۂ مطلوبہ کے مطابق ہو کر اس کی صاف تمثال پیدا کر دیگا۔ جو نقطے نقطۂ تطابق سے قریب یا دور ہونگے ان کا ارتسام اسی نسبت سے دھندلا اور منتشر ہو گا۔ جیسے جیسے اس خط پر نگاہ ادھر سے اُدھر حرکت کرتی ہے ویسے ویسے ناصاف حصہ بتدریج صاف ہوتا جاتا ہے۔ اور صاف ناصاف ہوتا جاتا ہے۔ اس سے بعد ثالث کی وضع اور فاصلہ کے ادراک میں امداد ملتی ہے۔ حدقۂ چشم کا تطابق ایک خاص عضلہ پر مبنی ہوتا ہے، جس کے انقباض سے اس کا بند یا رباط ڈھیلا ہو جاتا ہے۔ حدقہ چونکہ ایک لچکدار شے ہے اس لئے جب رباط ڈھیلا ہوتا ہے، تو یہ اُبھر کر زیادہ محدب ہو جاتا ہے۔ اس حرکی تطابق کے ساتھ حرکی حسیں پائی جاتی ہیں۔

یہ ائتلافی شرائط بذات خود گھرائی کا ادراک پیدا نہیں کراتیں۔ بلکہ جب یہ ایک مرتبہ دیگر ذرائع سے پیدا ہو چکتا ہے تو اس کا اعادہ البتہ کرا سکتی ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ان ائتلافی شرائط کی نوعیت محض علامات کی ہے جن کی ذہن تعبیر و ترجمانی کر لیتا ہے۔ لیکن یہ کہنا اسی وقت درست ہو سکتا ہے، جب کہ پہلے ان علامات اور انکی ترجمانی کے معنی اچھی طرح سمجھ لئے جائیں۔ بالعموم جب ہم کسی علامت کی تعبیر کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ خود علامت کا ایک علیحدہ مستقل علم ہوتا ہے اور اسکی تعبیر ذہن کا مزید اضافہ ہے۔ لیکن زیر بحث ادراکی علامات کی یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خود تو زیادہ تر نظر انداز ہو جاتی ہیں اور توجہ محض ان کے تعبیری معنی کی طرف ہوتی ہے۔ ان معنی سے علیحدہ ان کا کوئی شعوری وجود نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ معنی اپنی حسوں یعنی علامات کے جزو لاینفک ہوتے ہیں، اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے ارتسامی تجربہ کی طرح متعین طور پر بالذات و براہِ راست ان کا علم ہو رہا ہے۔

ائتلاف، جلی یا مستقل تصورات کا نہیں بلکہ خفی یا منفید تصورات کا احیا کر کے عمل کرتا ہے۔ جب دوربین کے غلط رخ سے کسی آدمی کو ہم دیکھتے ہیں تو یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم بصری ظہور کو چھوٹا سمجھیں اور پھر اسکی تعبیر کر کے یہ نتیجہ نکالیں، کہ آدمی دور ہے۔ بلکہ ہم اسکو گویا پہلے ہی اسطرح دیکھتے ہیں کہ وہ ہم سے اتنی دور ہے، باقی یہ محض غور و فکر اور ذہنی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا دور دکھائی دینا، براہِ راست اصلی ادراک نہیں، بلکہ صرف ایک ائتلافی انتقال ذہن یا تعبیر و ترجمانی ہے۔

گو اس قسم کے ائتلافی عوامل براہِ راست بعد ثالث کے مکانی ادراک کی ابتدائی ترقی میں شریک نہیں ہوتے، تاہم بالکل ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی مزید نشو ونما میں بالواسطہ انکا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کی بنا پر ہم سابقہ ترقی کے نتائج کو اپنے ذہن میں محفوظ رکھ سکتے ہیں اور بہ وقت ضرورت یاد کر کے کام میں لا سکتے ہیں۔

۵۔ بعد ثالث کی شکل اور فاصلہ کا ابتدائی یکچشمی ادراک

گو کہ بعد ثالث کے مکانی علائق کا ادراک ایک آنکھ سے اتنا صحیح و مکمل نہیں ہوتا جتنا کہ دونوں آنکھوں سے ہوتا ہے، تاہم اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے۔ لہذا اس یکچشمی ادراک کی کوئی ایسی توجیہ ہونی چاہئے جس سے اُس ادراک کے اسباب کی طرف ہم کو نہ رجوع کرنا پڑے، جو دونوں آنکھوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کے متعلق سب سے پہلے بشپ برکلے نے ایک نظریہ قائم کیا تھا جس کی رو سے اس نے یہ قرار دیا تھا کہ بعد ثالث کی شکل وصورت اور فاصلہ کا ادراک تمام تر لمسی وحرکی تجربات پر مبنی ہے، اور آنکھ سے محض ان ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ یہ نظریہ ایک حقیقت نفس الامری پر مشتمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ امتداد کا لمسی ادراک اس کے بصری ادراک کے نشو ونما میں ایک اہم وناگزیر حصہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ آنکھ سے (خواہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو) صرف ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جیسے کہ مثلاً روشنی وسایہ کی تقسیم بالکل غلط ہے۔

برکلے کے نزدیک جب ہم کو آنکھ سے کسی شے کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے، تو دراصل یہ اُن لمسی وحرکی تجربات کی بنا پر ہوتا ہے، جو گزشتہ زمانہ میں ہم کو مختلف اشیا تک چلکر جانے اور ان کے مس کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان گزشتہ تجربات کے نتائج کی طرف ہمارے ذہن کو بصری ظہور کی وضاحت اس کی چھوٹائی بڑائی اور روشنی وسایہ وغیرہ کے سے ائتلافی شرائط واسباب منتقل کر دیتے ہیں۔ آنکھ سے اشیا کی جس "خارجیت" کا ادراک ہوتا ہے، وہ بس اسی قدر ہے۔

مگر اس میں ایک اہم بات نظر انداز ہو گئی ہے۔ کسی مرئی شے کی طرف جانے اور اس کے مس کرنے کے تجربہ میں لمسی وحرکی احضارات کے ساتھ بصری احضار کا بھی تو ایک سلسلہ ہوتا ہے جو ان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہوتا ہے کہ مرئی وملموس امتداد میں

فرق کے معنی یہ ہو جاتے ہیں، کہ محض حسی ظہور میں فرق ہے، نہ کہ حقیقت خارجی میں۔ اس متواترمعیت کی بنا پر بُعد ثالث کی مکانی ترتیب وجہت کا ادراک جو دراصل صرف لمسی وحرکی سلسلہ سے متعلق تھا بصری سلسلہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح خود بصری ساحت حس سے ایسی ترتیب پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے بعض حصے باہر معلوم ہوتے ہیں، بعض داھنی جانب۔ بعض بائیں جانب اور بعض ان کے نیچے نظر آتے ہیں۔

امتداد بصری کے احضار کی نوعیت دراصل امتداد لمسی کے ساتھ اس کے متواتر تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ عملی غرض کے لحاظ سے، ان دونوں میں ایک اتحاد پایا جاتا ہے، جس میں غالب حصہ لمسی عنصر کا ہوتا ہے۔ عمل میں دونوں کا ہمیشہ ساتھ رہتا ہے، جب کسی شے کو ٹٹولا جاتا ہے تو آنکھ، ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہے۔ اسی طرح آنکھ یا بصر کے بعد ہمیشہ لمس کا عمل ہوتا ہے، بلکہ بصر صرف اسی حد تک مفید ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ لمس کی رہنمائی کا کام دیتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان دو چیزوں میں اس قسم کا گہرا تعلق ایک دوسرے میں تغیر کئے بغیر نہیں رہ سکتا، اور چونکہ لمس سے حقیقی امتداد کا زیادہ براہِ راست ادراک ہوتا ہے، اس لئے بصری تجربہ کا تغیر عمیق تر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سمجھنے کے لئے کہ اس تغیر سے ہماری کیا مراد ہے، ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ اس کا اثر ذہنی تمثالات پر کیا پڑتا ہے؟ فرض کرو کہ ایک شخص اندھیرے میں کسی چیز کو چھوتا ہے۔ جیسے جیسے وہ اس کو ٹٹولتا جاتا ہے، اس کی شکل کی ایک بصری تمثال بھی قائم ہوتی جاتی ہے۔ اس تمثالِ بصری کا تشکل وتعین تمام تر لمسی تجربہ سے ہوتا ہے۔ امتداد لمسی کے ہر جز کے مقابل ایک جز امتداد بصری کا پایا جاتا ہے۔ غرض اس تمثالِ بصری کی ساری تشکیل لمس کے سانچے میں ہوتی ہے۔ مگر ہمکو یہاں بصری تمثالات سے نہیں بلکہ بصری ادراک سے بحث ہے، ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ لمسی وبصری ادراکات میں جو گہرا تعلق پایا جاتا ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے بصری ادراک جب تنہا ہوتا ہے، تو بھی یہ اپنے مطابق، سابقہ لمسی تجربات کے سانچے میں بہت کچھ اسی طرح ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جس طرح اندھیرے میں کسی شے کی بصری تمثال اس کے موجودہ لمسی تجربہ کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے۔ مکانی ادراک کی ساری ترقی میں یہی اصول کارفرما ہوتا ہے۔ لمسی ادراک مکان کی ترقی میں انفعالی یا ترکیبی لمس فعلی وتحلیلی لمس کے ساتھ تعلق کی بنا پر اپنے اجزا میں خاص سلسلہ وارنظم وترتیب پیدا

کر لیتا ہے۔ علیٰ ہٰذا بصری اور اک امتداد لمسی اور اک امتداد کے تعلق کی بنا پر اپنے اجزا میں ایک خاص نظم و ترتیب پیدا کر لیتا ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ اگرچہ آنکھ کے پاس سطوح و خطوط کے اُن علائق کے سمجھنے کا کوئی مستقل ذریعہ نہیں، جو بُعد ثالث پر مبنی ہوتے ہیں۔ پھر بھی چونکہ لمس کے ساتھ اس کو نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے، اس لئے ایک حد تک یہ ان کے سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔

لیکن ہماری اس توجیہ میں ایک کسر ہنوز باقی ہے۔ جب اور جس حد تک کہ بصری تجربہ لمسی تجربہ سے پہلے ہوتا ہے، مثلاً جس صورت میں ہم کسی سطح زمین پر چلے بغیر دور سے اس کو دیکھتے ہیں یا کسی گول یا مربع و مسدس شے کو چھوئے بغیر دیکھتے ہیں تو سابقہ لمسی تجربات کس طرح عمل کرتے ہیں، جس سے بصری احضارات کی مُدرکہ ترتیب و جہت کا تعین ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بہر صورت خود بصری تجربہ میں ایسی ممیزہ خصوصیات ہونی چاہئیں جو ذہن کو اس کی طرف منتقل کر سکیں لیکن اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں، کہ اس قسم کی خصوصیات موجود ہیں، یہ بصری احضارات کی وہی خصوصیات ہیں جنکو ہم ثانوی عوامل ایتلاف کے تحت میں بیان کر آئے ہیں یعنی بصری ظہور کی چھوٹائی بڑائی روشنی اور سایہ کی تقسیم، صفائی اور دھندلاپن، مانوس اشکال کی شناخت، جسم یا سر کی حرکت کے ساتھ ظہور بصری کی سرعت انتقال میں فرق وغیرہ۔

باصرہ و لامسہ کے سابق اشتراک عمل کے نتائج اِن ثانوی عوامل کی صورت میں جمع رہتے ہیں، اور جب ضرورت پڑتی ہے تو تازہ ہو کر کام دیتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے ادراکِ مکانی کی ان شرائط کو بیان کیا جو اس صورت میں عمل کرتیں، جب کہ ہمارے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی لیکن دو آنکھوں کا استعمال یقیناً اس ادراک کو زیادہ مکمل و صحیح کر دیتا ہے علاوہ ازیں صرف ایک آنکھ سے جن مکانی علائق کو ہم سمجھتے ہیں اُس میں بھی معمولاً اُن ائتلافات کی امداد ضرور شامل ہوتی ہے، جو دونوں آنکھوں کے عمل سے قائم ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے کہ مجسم اشکال اور خارجی فاصلہ کے تغیر کا ایک آنکھ سے جو ادراک ہوتا ہے، وہ بھی زیادہ تر انھیں ائتلافات پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس خیال کی تغلیط ہم پہلے ہی کر چکے ہیں، اور ان اشخاص کی حالت سے بھی اس کی کافی تردید ہو جاتی ہے جو سالہا سال تک یا تقریباً ساری عمر ایک ہی

آنکھ سے کام لیتے رہے۔

۲۔ دوچشمی ادراک

جب ہم کسی نقطہ کو اُس رقبہ میں لاکر نظر کرتے ہیں جو دونوں آنکھوں کو سب سے زیادہ صاف و واضح طور پر دکھائی دیتا ہو، تو اس سے ہم کو دو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک ایک آنکھ کو متاثر کرتا ہے مگر اس سے جو احضار پیدا ہوتا ہے، وہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو شبکیہ کے مطابق نقطوں پر یکساں ارتسامات پڑتے ہیں وہ دو نقطے جن کو حفرات چشم کہتے ہیں اور جہاں بصارت سب سے زیادہ واضح ہوتی ہے، اس طرح ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، کہ روشنی کے دو ارتسامات سے ایک ہی شے نظر آتی ہے۔ شبکیہ کے دیگر نقاط بھی حفرۂ چشم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں[1]۔ غرض ایک آنکھ کا بایاں نصف دوسری آنکھ کے بائیں نصف کے مطابق ہوتا ہے اور داہنا نصف دوسری کے داہنے نصف کے۔ چنانچہ اگر حفرۂ چشم کے لحاظ سے دو نقطے ایک ہی جگہ واقع ہوں تو بائیں آنکھ کا نقطہ داہنی آنکھ کے نقطہ کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک آنکھ کی شبکیہ کو دوسری آنکھ کی شبکیہ پر اس طرح سے رکھا جا سکے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناک کی جانب والا نصف دوسری کے کنپٹی کی جانب والے نصف پر پڑے تو ان کے نقاط تماس تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہونگے۔ معمولاً اکہرا احساس بصر اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں آنکھوں کے مطابق نقطے ایک ہی طرح واقع ہوتے ہیں۔ بعض اوقات جب کہ یہ نقطے کلیتہً ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوتے، تو بھی اکہرا احساس ہوتا ہے، بشرطیکہ فرق زیادہ نہ ہو۔ اس صورت میں احضار تو ایک ہی ہوتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واضح ترین رقبۂ بصارت سے کچھ آگے یا پیچھے واقع ہے۔ لیکن جب فرق زیادہ ہوتا ہے تو پھر احساس دُہرا ہو سکتا ہے۔

اگر کسی مرئی شے اور آنکھوں کے مابین ایک انگلی حائل کر دی جائے، اور پھر ہم اس شے پر نظر جما کر اس کو واضح بصارت کے مرکز پر لانا چاہیں، تو ہم کو ایک کی جگہ دو انگلیاں دکھائی دینگی۔ جس قدر انگلی اور اس شے کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوگا، اسی قدر

[1] یہ بیان پوری طرح صحیح نہیں ہے، لیکن اس کی تصحیح ہمارے مقصد کیلئے چنداں اہم بھی نہیں۔

اس انگلی کی دو نوں تمثالیں ایک دوسری سے علیحدہ معلوم ہونگی۔ اس صورت میں اگر داھنی آنکھ بند کر لو، تو بائیں تمثال غائب ہو جاتی ہے، اور بائیں بند کر لو تو داھنی غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام تقاطعی افتراق ہے۔ اگر ہم اس شے کے بجائے انگلی پر نظر جائیں تو انگلی تو ایک ہی معلوم ہوگی مگر اس شے کا احساس دُہرا ہو جائیگا۔ جس قدر اس شے اور انگلی کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر اس کی دونوں تمثالیں علیحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس صورت میں اگر داھنی آنکھ بند کر لیتے ہیں، تو داھنی تمثال غائب ہو جاتی ہے اور بائیں بند کر لیتے ہیں تو بائیں غائب ہو جاتی ہے۔ اس کا نام غیر تقاطعی افتراق ہے۔ اس اختبار میں اکثر لوگ تو کامیاب ہو جاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر شخص کامیاب ہو سکے۔ بلکہ بعض لوگ تو ایسے ہوتے ہیں، کہ سرے سے دہرا احساس پیدا ہی نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان کی بصارت معمول کے موافق ہے، تو شمع جیسی روشن اشیا ان کو بھی دہری نظر آسکتی ہیں۔ اس اختبار کی خاص شرط یہ ہے کہ آنکھ تو ایک شے پر جمی ہو، اور توجہ اس کے آگے یا پیچھے کی کسی دوسری شے پر ہو۔ جب یہ شرط نہ پوری کی جائے، معمولاً لوگوں کو دہری تمثال کا تجربہ نہیں ہوتا۔ جب آنکھیں اپنے معمولی و طبعی طریقہ پر آزادی کے ساتھ ایک چیز سے دوسری کی طرف حرکت کرتی رہتی ہیں اور توجہ صرف اس شے پر مرتکز ہوتی ہے، جو بصارت کے واضح رقبہ میں نظر آرہی ہے، تو دُہری تمثال کا احساس نہیں ہوتا اس بات کا اچھی طرح خیال رکھنا چاہئے، کہ جب نظر صاف طور پر دہری ہو جاتی ہے، تو دونوں تمثالوں سے مرئی شے سے جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتا، کبھی یہ شے ہم کو ایک فاصلہ پر نظر آتی ہے اور کبھی دوسرے پر۔ باقی جس حد تک کہ فاصلہ کا ٹھیک علم ہوتا ہے، اس کے اسباب اور ہوتے ہیں نہ کہ دونوں ارتسامات کا افتراق، کیونکہ یہ افتراق یا تو صحیح فاصلہ کا فائدہ دیگا، یا دہری تمثال کا، دونوں کام ایک ساتھ نہیں انجام دے سکتا۔

آنکھیں واقعات کی تشریح سطح نما سے بھی ہوتی ہے۔ اس آلہ کے ذریعہ سے دیکھنے میں ہوتا یہ ہے، کہ مجسم شکل کے بجائے ہر آنکھ کو صرف ایک ایک سطح دکھائی دیتی ہے اور یہ دونوں سطحیں ایک ہی نہیں، بلکہ الگ ہوتی ہیں۔ ان سطحوں پر ایک ہی مجسم شے کا نقشہ بنا ہوتا ہے، لیکن ایک سطح اس شے کو اسطرح پیش کرتی ہے، کہ یہ ایک نقطہ نظر سے بائیں جانب دکھائی دیتا ہے، اور دوسرا داھنی جانب اس مجسم شے پر جب دونوں آنکھوں کو جما کر

دیکھا جاتا ہے، تو ایک شکل اس کو اس طرح پیش کرتی ہے، کہ یہ داھنی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور دوسری اسیطرح کہ یہ بائیں آنکھ سے نظر آتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ دو سطحی نقشوں کا نہیں بلکہ ایک مجسم شئے کا احضار ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ جب دونوں آنکھیں فرداً فرداً دونوں نقشوں کے ایک دوسرے سے مطابق حصوں پر جمائی جاتی ہیں، تو ساحت نظر کے دوسرے حصے شبکیہ پر اسی طرح جداگانہ ارتسامات پیدا کرتے ہیں، جس طرح کہ واقعی شئے کے ایک ہی نقطہ پر دیکھنے میں کرتے۔ واقعی شئے میں اس نقطہ کے آگے یا پیچھے جس قدر زیادہ دور یہ واقع ہوتے ہیں، اسی قدر ان کے پیدا کردہ ارتسامات زیادہ جداگانہ یا الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہی بات سطح نما کے ذریعہ سے دیکھنے میں بھی ہوتی ہے۔

سطح نما میں مجسمیت کا اثر اُسی وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب کہ آنکھیں آزادی کے ساتھ ایک نقطہ سے دوسرے کی طرف حرکت کر رہی ہوں، لیکن اس صورت میں بھی یہ یقیناً موجود ہوتا ہے، جب کہ وہ روشنی جس سے کہ دونوں تصویریں یا نقشے دکھائی دیتے ہیں اتنی عارضی ہوتی ہے، کہ آنکھوں کو حرکت کا وقت ہی نہیں ملتا۔ دوہری تمثالات کا جس قدر کم امتیاز ہوتا ہے، اسی قدر مجسمیت زیادہ واضح و نمایاں ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانے اور مشاق اختبار کرنے والے، جو دُہری تمثالات پر متوجہ رہا کرتے ہیں، وہ بالآخر سطح نما کے اثر کو قبول کرنے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ اُن کو صرف ایک برابر سطح دکھائی دیتی ہے۔

اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ایک نظریہ کی رو سے، مجسم شکلوں کے دو چشمی ادراک کی مکمل توجیہ خیال کی جاتی ہے۔ بصری ادراک کی پوری ترقی یافتہ صورت کو جب سطح نما کے دو سلائڈ ایسی آنی یا عارضی روشنی میں دکھائی دیتے ہیں، جو آنکھوں کو حرکت کا موقع ہی نہیں دیتی، تو اس صورت میں یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کوئی اور شئے عامل ہو سکتی ہے لیکن ایسی حالت میں جب آنکھوں کی حرکت کا موقع نہیں ہوتا تو سطح نما کا اثر نسبتہً دھندلا اور ناقص ہوتا ہے۔ یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہئے، کہ جب معمولی طور پر دیکھتے ہیں، ہم ساحت نظر کے کسی ایک نقطہ پر اپنی نظر جماتے ہیں، اور اس سے پیچھے یا آگے کی چیزوں پر توجہ کرتے ہیں تو اس نقطہ سے ان چیزوں کا جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کا ادراک ہونے کے بجائے، ہم کو دُہری تمثالوں کا ادراک ہوتا ہے۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ آنکھوں کی حرکت کا فعلی عمل بُعد ثالث کے ادراک کی ایک اہم شرط ہے۔

اس سے بھی زیادہ قوی وجہ اس شرط کو داخل کرنے کی یہ ہے، کہ مکانی ادراک جس طرح ترقی کرتا ہے، اس میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ لمسی مکان کا ادراک فعلی وانفعالی لمس کے اشتراکِ عمل سے ترقی کرتا ہے۔ بچے اور ایسے اشخاص جو اوائل طفلی سے اندھے تھے اور بعد کو آنکھیں فتح کرانے کے بعد دیکھنے لگے، ان کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ بصر پر بھی وہی صادق آتا ہے، جو لمس پر۔ ایک پیدائشی موتیا بند کے مریض لڑکے کی آنکھیں کھولی گئیں، تو یہ انفعالی بصارت کے ذریعہ سے دو چیزوں تک کو نہیں گن سکتا تھا، حالانکہ لمس کے ذریعہ سے وہ اچھی طرح گننا سیکھ چکا تھا۔ اس کے سامنے دو چیزیں رکھی گئیں، اور کہا گیا، کہ صرف آنکھوں سے دیکھ کر بتاؤ کہ یہ کتنی ہیں، تو وہ ان دونوں پر الگ الگ باری باری سے نظر جا کر بتا سکا کہ دو ہیں۔ شروع میں اس کے لئے انگلی سے یکے بعد دیگرے ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ بغیر چھوئے ہوئے صرف اشارہ کافی تھا۔ بعد کو وہ باری باری سے ہر ایک پر صرف نظر جا کر بتا دیتا تھا، کہ کل کتنی چیزیں ہیں۔ ابتدا میں وہ یہ کام آنکھوں کی حرکت سے نہیں لیتا تھا، بلکہ سر کو ایک طرف سے دوسری طرف جنبش دیتا تھا، اور یہ بہت بعد میں جا کر ہوا، کہ وہ ایک نظر میں چند چیزوں کو گن سکتا تھا۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں بُعد ثالث کا ادراک نہایت ہی آہستہ اور دیر میں ترقی کرتا ہے۔ شروع میں مریض صرف اپنے لمسی تجربہ کی تمثیل سے رہنمائی کرتا ہے۔

لہٰذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ بُعد ثالث کے ادراک کی ترقی کے لئے فعلی وانفعالی بصر دونوں کی ضرورت ہے۔ اصولاً بُعد ثالث کا ادراک اُسی طرح ترقی کرتا ہے، جس طرح کہ عام ادراک مکانی ترقی کرتا ہے۔ جب ساحت نظر کے کسی نقطہ پر ہم اپنی آنکھوں کو جماتے ہیں، تو اس ساحت کے جو حصے اس نقطہ کے آگے یا پیچھے واقع ہوتے ہیں، ان کا ادراک علیٰحدہ یا متفرق شبکی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ اگر یہ علیحدگی یا افتراق دوہری تمثالات کا باعث نہیں ہوتا، یا جس حد تک نہیں ہوتا، اس حد تک بصری حس میں اس سے ایک خاص تغیر واقع ہوتا ہے، جو افتراق کی نوعیت ومراتب کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ کسی شے کو اگر تم دونوں آنکھیں جما کر دیکھ رہے ہو، تو دوسری چیزوں کا اس سے جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے مطابق شبکیہ کی انفعالی حسیت میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح ترکیبی یا انفعالی حسیت میں بُعد ثالث کے ادراک کا جو مواد ہوتا ہے، وہ ہم نے معلوم کر لیا۔

لیکن اس ترکیبی و انفعالی تجربہ سے، مکانی ترتیب (جس میں کہ اسکے اجزا یا حصص ایسی اوضاع اختیار کر لیتے ہیں، جن کا اتصال یا انفصال فاصلوں سے ہوتا ہے) صرف اُس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے، جب کہ اس کے ساتھ ساتھ فعلی بصارت کا عمل بھی شریک ہو یہ عمل دونوں آنکھوں کے انعطاف کی کمی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جب آنکھیں اندر کی جانب اس طرح پھرتی ہیں، کہ خطوط بصر[1] میں ایک دوسرے کی طرف میلان یا انعطاف پایا جاتا ہے تو جو چیزیں اس نقطہ کی نسبت، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، قریب تر ہوتی ہیں، وہ اپنے مطابق نقطوں پر ارتسامات پیدا کرتی ہیں۔ یہی اثر انعطاف کی کمی، ان چیزوں کے لئے رکھتی ہے، جو اس نقطہ کے بعد واقع ہوتی ہیں۔ یہ عمل بیداری کے ہر لحظہ میں جاری رہتا ہے۔ اور ماحول کے ساتھ عملی تطابق کے لئے اس کی برابر ضرورت رہتی ہے،

لہذا فعلی یا تحلیلی اور انفعالی یا ترکیبی بصر کے اس اشتراک عمل سے لازماً ایک ایسا مجموعی رجحان قائم ہو جاتا ہے جو ان میں سے ہر ایک سے ہیچ ہو جاتا ہے۔ اس طرح فعلی و انفعالی بصر میں سے ہر ایک کو جو مکانی معنی حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے الگ رہ کر یہ نہیں حاصل کر سکتی تھیں۔ جو مخصوص کیفی اختلافات، شکلی ارتسامات کے تغیر پذیر افتراق پر مبنی ہوتے ہیں، وہی اُس اضافی فاصلہ کے ادراکات بن جاتے ہیں، جو کوئی شے اُس نقطہ سے رکھتی ہے، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، اور دونوں آنکھوں کی مرکب حرکت شعور کے لئے وہ حرکت بن جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ فلاں قطعۂ مکان کو ہم دیکھ رہے ہیں۔

غرض اس طریقہ سے ہم اُس اضافی فاصلہ کے ادراک کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو کسی وقت ہمارے واضح ترین احضار بصری کی نسبت سے دوسری چیزیں رکھتی ہیں۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ خود اس واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا تعین اولاً تو تمام ان عوامل سے ہوتا ہے، جو ایک آنکھ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس کے علاوہ جو شے اس واضح ترین نقطہ کی نسبت سے دیگر نقطوں کے فاصلوں کا تعین کرتی

---

[1] خطِ بصر سے مراد وہ خیالی خط مستقیم ہے، جو حدقۂ چشم کو اس نقطہ سے ملاتا ہے، جس کی طرف آدمی کی نظر ہوتی ہے۔

ہے وہی لازماً ان نقطوں کی نسبت سے واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین بھی کرے گی۔ اسی طرح تمام وہ چیزیں جو جسم اور آنکھ کے مابین واقع ہوں، اس قطعی فاصلہ کے تعین میں معین ہوتی ہیں، جو واضح ترین نقطہ اور جسم میں پایا جاتا ہے۔

کم وبیش ایک شے اور بھی عمل کرتی ہے، جس سے میری مراد وہ حسیں ہیں، جو خود آنکھوں کے تغیر وضع سے پیدا ہوتی ہیں۔ آنکھوں میں مفاصلی حسیں بالکل نہیں ہوتیں، کیونکہ ان کے عضلات کا مفاصل پر عمل نہیں ہوتا، لیکن اس کمی کی تلافی کسی حد تک، ان لمسی تجربات سے ہو جاتی ہے، جو آنکھ اپنے حلقہ میں حرکت سے پیدا کرتی ہے، باقی صحیح عضلی حسیں غالباً اعانت کا کام دیتی ہیں۔ اس طرح انعطاف کے مختلف مراتب کا آنکھوں کی مختلف لمسی وحرکی حسوں سے پتہ لگ جاتا ہے۔ حرکت کے اختلاف جہت و وسعت کے جاننے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ آنکھوں کی حرکات، (خواہ وہ انعطافی ہوں یا غیر انعطافی)، بصری اور حرکی دونوں تجربات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان حرکات کے ساتھ شبکیہ کے ارتسامات کی جگہ بدلتی رہتی ہے۔ انعطافی حرکات میں افتراقی یا نامطابق ارتسامات مطابق ہوتے جاتے ہیں اور مطابق نامطابق بنتے جاتے ہیں۔ پروفیسر ہیرنگ وغیرہ نے ثابت کیا ہے، کہ یہ خالص بصری عمل امتیاز کی نہایت دقیق قوت رکھتا ہے اور اسی لئے یہ آنکھوں کی وضع اور حرکت کے تجربہ ہیں، حدقۂ چشم (ڈھیلا) کی حرکی حسوں کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

غرض دوچشمی علامات مقامی، گھٹنے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات کے ساتھ ملکر بصری احضارات اور لازماً خارجی اشیا کی جہت و ترتیب کا ادراک پیدا کرتی ہیں۔ لیکن کیا بغیر لمس کے یہ بذات خود اُس دوری ونزدیکی یا فاصلہ کو بتلا سکتی ہیں، جو ادراک کرنے والا اپنے چشم اور دوسری اشیا میں سمجھتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لئے پہلے ہم کو نیچے اوپر، داہنے بائیں کے ادراک بصری کے متعلق جو نتیجہ حاصل ہو چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ امتیاز تحت وفوق وغیرہ کے مطابق خالص بصری امتیازات موجود ہیں لیکن ساتھ ہی ہم کو اس امر کا بھی قوی ثبوت مل چکا ہے، کہ خالص بصری جہات میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کے تقابل کی حیثیت سے اسی حد تک محسوس ہوتا ہے، جس حد تک کہ تجربات لمس کا عمل بھی شریک ومبہم ہوتا ہے۔ لہذا یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ یہی اصول نزدیک سے دور

اور دور سے نزدیک کی جہات پر بھی صادق آتا۔ اگر طبعیاتی اور عضویاتی اسباب اس قسم کے ہوتے، کہ جو چیزیں لمس کے لئے نسبتہً دور رہوتی ہیں، اُن کی واضح رویت کے لئے گھٹنے والے انعطاف کے بجائے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، اور جو چیزیں لمس کے لئے نسبتہً قریب ہیں، ان کی واضح رویت کے لئے بڑھنے والے انعطاف کے بجائے گھٹنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، تو جو بصری جہت اب نزدیک سے دور محسوس ہوتی ہے، وہ دور سے نزدیک محسوس ہوتی وکذالک بالعکس۔

اسی نتیجہ کی تائید اُن واقعات سے، جن سے ثابت ہوتا ہے، کہ دوچشمی تجربہ بھی بالآخر لمسی تجربات اور اس بصارت پر موقوف ہوتا ہے، جو لمس کے زیر اثر رہی ہے، جہاں مجسم شکل کے ادراک کی خاص دوچشمی شرط کے مطابق ہم کو انسانی چہرہ کا ابھار الٹا دکھائی دینا چاہئے، وہاں ایسا نہیں ہوتا۔ جس طرح معمولاً انسانی چہرہ نظر آتا ہے، وہی علامات مقامی کے دوچشمی نظام کے باوجود قائم رہتا ہے، حالانکہ اگر ان علامات کا اثر پڑتا تو چہرے کے ابھرے ہوئے حصے پست نظر آتے اور پست ابھرے ہوئے معلوم ہوتے۔ اگر ہم یہ فرض کریں، کہ نزدیک سے دور اور دور سے نزدیک کی جہات کا دوچشمی ادراک، محض شبکی ارتسامات اور آنکھ کے ڈھیلوں کی حرکی حسوں پر موقوف ہوتا ہے، اور ان معنی پر اس کا انحصار نہیں ہوتا، جو دیگر بصری و بالآخر لمسی تجربات کے ساتھ ائتلاف کی بنا پر حاصل ہوئے ہیں، تو پھر مذکورہ بالا واقعہ کی توجیہ نہایت مشکل ہو جاتی ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے، کہ نامطابق ارتسامات کا اس طرح دوچشمی امتزاج، کہ اس سے اکہری حس پیدا ہو، خود ہی بڑی حد تک ذہن کے ائتلافی انتقال پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ صحیح نہیں، کہ امتزاج و عدم امتزاج کا انحصار صرف تشریحی اسباب، یعنی اس پر ہوتا ہے، کہ شبکی ارتسامات میں کس درجہ نامطابقت ہے۔ کیونکہ جو ارتسامات مساوی طور پر نامطابق ہوتے ہیں، ان میں امتزاج و عدم امتزاج دونوں ممکن ہیں۔ جو شے گزشتہ تجربہ کی بنا پر انتقالِ ذہن کو اس جانب مائل کرتی ہے، کہ ہم ایک ہی چیز دیکھ رہے ہیں، وہ امتزاج میں معین ہوتی ہے، اور جس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے، کہ ہم دو چیزیں دیکھ رہے ہیں وہ امتزاج کو روکتی ہے۔ مزید براں بعض احول یا ایسے آدمی جن کی شبکی سطح کی شکل بیماری کی وجہ سے بدل جاتی ہے، ان کو جو چیزیں پہلے اکہری دکھائی دیتی تھیں، اب دوہری نظر آنے لگتی ہیں

اور پھر بتدریج وہ ان کو اکہرا دیکھنا سیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جب مسلسل تجربہ سے اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کو وہ دو دیکھ رہا ہے وہ درحقیقت ایک ہیں، تو اپنی دوہری تمثالات کو امتزاج کے ذریعہ اکہرے بصری احضار میں تبدیل کرنے کی عادت ڈال لیتا ہے۔ دوچشمی امتزاج کا اتفاقی انتقال ذہن پر یہ انحصار اس وقت تک بمشکل ہی قابل توجیہ ہو سکتا ہے، جب تک ہم یہ نہ مان لیں، کہ مکانی علائق کا مخصوص دوچشمی ادراک مستقل بالذات نہیں ہوتا، بلکہ دیگر تجربات اور بالآخر لمس یا لمسی حرکات کے ساتھ مشروط و وابستہ ہوتا ہے۔

۷۔ ایک ہی شے کی مختلف حسی صفات کا باہمی تعلق۔

اس مسئلہ کی زیادہ اہم و اصولی چیزوں کا ذکر مکانی علائق، اور حسی ظہور و خارجی حقیقت کے فرق کی بحث میں اوپر آچکا ہے۔ ایک ہی شعلہ سرخ بھی نظر آتا ہے اور روشن بھی، ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس لئے کہ بصری حس کا رنگ اور اس کی روشنی دونوں کی مقامی علامت ایک ہی ہے۔ یعنی ایک ہی سطح چھونے سے بوقت واحد، ہموار، خشک اور ٹھنڈی کیوں محسوس ہوتی ہے؟ اس لئے کہ ہم کو ان مختلف جلدی حسوں کے لئے مختلف امتداد کا ادراک نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کیوں ہوتا ہے، کہ ایک طرف ایک خاص رنگ کو اور دوسری طرف ایک خاص ہمواری اور ٹھنڈک کو ہم ایک ہی شے کی صفات قرار دیتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ چونکہ ہم ان کو ایک ہی جگہ یا محل میں قائم سمجھتے ہیں۔ ہم ایسا اس لئے سمجھتے ہیں، کہ ملموس و مرئی امتداد کے ایک ہونے کا سبق ہم کو بارہا مناسب تجربات سے حاصل ہو چکا ہے، اور ان کے فرق کو ہم خارجی حقیقت کا نہیں، بلکہ محض حسی ظہور کا فرق خیال کرتے ہیں۔ ایک خاص بو، آواز یا گرمی کو ہم اپنے سے دور ایک خاص جسم کی طرف کیوں منسوب کرتے ہیں؟ اس لئے کہ جیسا جیسا ہم اس جسم سے قریب ہوتے ہیں یہ حسیں بڑھتی جاتی ہیں، اور جیسا جیسا دور ہوتے ہیں گھٹتی جاتی ہیں، اور جب اتنا قریب ہو جاتے ہیں، کہ اسکو چھو سکیں، تو یہ حسی تجربات اپنی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔

ان باتوں کے علاوہ ہم کو وہ تعلیلی عمل بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے، جو کسی مزاحمت پر غالب آتے وقت ہمارے اجسام اور بیرونی اشیا میں ہوتا ہے، یا اسی طرح جو تعلیلی علائق خود ان اشیا میں باہم پائے جاتے ہیں۔ جو تغیرات، بہ لحاظ اپنے مکانی علائق کے یا کسی اور طرح، ایک ساتھ چند صفات پر اثر کرتے ہیں، اُن کو آدمی ایک ہی شے کی صفات

کا تغیر خیال کرتا ہے۔ کاغذ کے کسی ٹکڑے میں آگ لگ کر جب یہ جل جاتا ہے، تو یہ تغیر کاغذ کے متعلق ہماری تمام حسوں کے حسی ظہور کو بدل دیتا ہے۔ علی ہذا یہ تغیر آئندہ کے مزید ممکن تغیرات میں بھی اسی قسم کا فرق پیدا کر دیتا ہے، مثلاً جلا ہوا کاغذ اب دوبارہ اس طرح نہیں جل سکتا جیسے کہ پہلے جلا تھا۔

اسی حسی ظہور کی تبدیلی کے علاوہ جو اعمال واقعی و حقیقی تغیر کو مستلزم ہوتے ہیں اُن پر توجہ کرنے سے ہم کو صفات کی اُس اہم صنف کا علم حاصل ہوتا ہے، جن کو لاک نے فعلی و انفعالی قوی یا خواص سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے مراد خاص خاص اجسام کے وہ احوال ہیں، جو ان میں دیگر اجسام کے ساتھ ایک خاص تعلق کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، مثلاً موم کا خاصہ یہ ہے، کہ وہ آگ سے پگھل جاتا ہے، اور مٹی کا یہ ہے، کہ وہ سخت ہو جاتی ہے۔

(۵)

باب

ادراک زمان

۱۔ تمہید

انسان کا موجودہ ادراکی شعور اسکی ذہنی ترقی کی نہایت ہی پیچیدہ پیداوار ہے۔ اس میں سب سے زیادہ اہم حصہ مستقل یا آزاد تصورات کے سلسلوں کا ہوتا ہے۔ ان کے بغیر زمانی سلاسل کا کوئی متعین علم نہیں ہو سکتا۔ ہر زمانی سلسلہ اپنا اول و آخر رکھتا ہے، جو درمیانی حوادث سے مربوط ہوتا ہے۔ اور ہر حادثہ اپنے حوادث ماقبل و مابعد کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں، جو مستقل تصورات کے بغیر نہیں پائی جا سکتی تھیں۔ کیونکہ اس قسم کا زمانی شعور محض ادراک سے نہیں حاصل ہو سکتا لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی تجربات، جن پر بالآخر ہمارا یہ ترقی یافتہ شعور مبنی ہوتا ہے ادراک ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ مرورِ زمان کا براہِ راست تجربہ

جس طرح ادراک امتداد بالآخر امتدادیت کے ایک خاص بالذات و براہ راست حسی تجربہ پر موقوف ہوتا ہے، اُسی طرح ادراک زمان بھی بالذات تجربہ ہی کی ایک خاص نوعیت پر موقوف ہوتا ہے لیکن یہ نوعیت حسی احضارات کے بعض اقسام تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا تعلق تمام بالذات تجربات سے ہوتا

ہے۔ ہماری شعور زندگی میں تغیر و تبدل برابر جاری رہتا ہے۔ احضارات کی وضاحت گھٹتی بڑھتی ہے، توجہ کا مرکز بدلتا رہتا ہے، طلب اپنی اضافی کامیابی و ناکامی کے انقلابات سے ہمیشہ گزرتی رہتی ہے، جس کے ساتھ لذت والم کے خاص خاص تاثرات پائے جاتے ہیں لیکن محض اس قسم کے تغیرات بجائے خود ادراک مکان کے مسئلہ کا حل نہیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے، کہ یہ تغیرات ایک خاص طرح کے بالذات تجربہ کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کو ہم تجربۂ مرور سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم تاریکی میں ہوتے ہیں، اور دفعۃً بجلی کی روشنی کھول دی جاتی ہے، تو محض یہ نہیں ہوتا، کہ پہلے ہم کو تاریکی کی حس تھی، اور پھر فوراً روشنی محسوس ہونے لگی بلکہ ساتھ ہی ہم کو ایک حس کے دوسری حس میں تبدیل ہونے یا مرور کرنے کا بھی ایک خاص طرح کا بالذات و براہِ راست احساس ہوتا ہے۔ محض یہ تجربہ نہیں ہوتا، کہ پہلے تاریکی تھی، پھر روشنی ہوگئی، بلکہ تاریکی روشنی میں گزرتی یا منقلب ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ یہی گزران یا مرور کا تجربہ ادراکِ تغیر کی اصلی شرط ہے، خواہ یہ تغیر خود ہمارے احضارات میں ہو یا خارجی اشیا میں۔ ۱ کے بعد ب ہونے سے جو کچھ ہم سمجھتے ہیں، یہ سمجھنا ناممکن تھا، اگر ساتھ ہی ہم کو ۱ کے ب میں گزرنے کا مخصوص تجربہ بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں فہم تغیر کے لئے کوئی احضاری بنیاد ہی نہ ہوتی۔ "زمانی تعاقب کا خیال اُسی طرح زمانی مرور کے براہ راست تجربہ پر مبنی ہونا چاہئے، جس طرح کہ سرخ رنگ کا خیال اپنے مطابق حس پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ کا تصور یا ادراک اندھے کے لئے ناممکن ہے، اسی طرح تغیر کا ادراک و تصور، ایسی مخلوق کو نہیں ہو سکتا جس میں مرور کی یہ خاص حس نہ موجود ہو[1]"

مرور کا براہ راست تجربہ صرف اُسی وقت تک ہوتا ہے، جبکہ ہم اس کا احساس کر رہے ہوں، لیکن کسی واقعہ کے خیال یا ادراک کا وقوف اس وقت کا پابند نہیں ہوتا۔ یہ لازماً ماضی و مستقبل کے ذہنی حوالہ کو مستلزم ہوتا ہے، جن کا براہ راست محض اس بنا پر تجربہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ ماضی و مستقبل ہیں، اور حال کا شعور اسی ماضی و مستقبل کے تعلق یعنی ایک کے دوسرے میں مرور سے ہوتا ہے۔

۳۔ ماضی و مستقبل اور حال	جس زمانہ کو ماضی یا مستقبل سمجھتے ہیں، وہ کسی نہ کسی حال کا ماضی یا مستقبل

[1] دیکھو میری کتاب "اناٹلک سائکلوجی" (نفسیات تحلیلی) جلد اول صفحہ ۱۶۰

ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ خود حال کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا ممکن جواب صرف یہ ہے کہ اس کا تعین کسی نہ کسی خاص نوعیت کے براہ راست تجربہ سے ہوتا ہے، اور یہ نوعیت یا خصوصیت بس اس تجربہ کا بالذات و براہِ راست ہونا ہی ہے، حال کو حال اسی حد تک کہا جاتا ہے، جس حد تک کہ یہ اُن لذات و آلام، جذبات و خواہشات احساسات تمثالات کا زمانہ ہوتا ہے، جن کا واقعاً و بالفعل تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی جس شے کا واقعاً و بالفعل تجربہ نہیں ہو رہا ہے یا جس کو اس واقعی تجربہ کی معیت نہیں حاصل ہے۔ وہ ماضی یا مستقبل سے متعلق سمجھی جاتی ہے۔

لیکن یہ بیان ذرا مبہم طلب ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر حال سے مراد ماضی و مستقبل کے مابین کا صرف ایک آنی مرور یا وہ لمحہ ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کو ملاتا ہے، اور جس کو پروفیسر جیمس نے "چاقو کی دھار" کہا ہے۔ حالانکہ معمولاً ہم جس کو زمانۂ حال کہتے ہیں، اس میں کچھ نہ کچھ ماضی قریب اور شاید مستقبل قریب کا بھی جزو داخل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانی اجزا میں باہم امتیاز کے لئے ہماری قوت بہت ہی محدود و ناقص ہے۔ اور اگر یہ امتیاز ممکن ہو بھی تو ہم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لئے حال کا جو لمحہ ہوتا ہے، اس کو ہم اس طرح نہیں الگ کرتے، کہ اپنے ماقبل و مابعد کے لمحات سے بالکل منفصل طور پر یہ قابل امتیاز ہو۔ چنانچہ جب ہم زمانۂ حال کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے مراد بس ظاہری یا نمودی زمانۂ حال ہوتا ہے "مختصر یہ کہ جس زمانہ کو عملاً حال کہا جاتا ہے، وہ چاقو کی دھار نہیں بلکہ زین کی پشت ہوتا ہے۔ یعنی یہ خاصا مدید یا پھیلا ہوا ہوتا ہے، اور اس سے ہم زمانہ کی دو جہات (ماضی و مستقبل) کا اندازہ کرتے ہیں۔ ہمارے زمانی ادراک کی اکائی یا وحدت ترکیبی ایک ایسی مدت یا ایک ایسا نقطہ ہوتا ہے، جس سے آگے اور پیچھے دونوں طرف دکھائی دیتا ہے[1]" زمانۂ حال اپنے مختلف حالات کے مطابق کم و بیش کچھ نہ کچھ ماضی قریب کو ضرور مشتمل ہوتا ہے ظاہری نمودی حال کی سب سے چھوٹی مدت غالباً ان اختبارات میں ہوتی ہے، جن کا پہلے ذکر آچکا ہے، اور جن میں معمول سے نہایت چھوٹے چھوٹے وقفوں کا اندازہ کرایا جاتا ہے۔ اور اکی سطح پر یہ مدت زیادہ طویل اسوقت

[1] جیمس کی "اصول نفسیات" جلد اول صفحہ ۶۰۰

معلوم ہوتی ہے، جب طلب میں مزاحمت یا تاخیر ہوتی ہے، اور زیادہ قصیر اس صورت میں ہوتی ہے، جب کہ عمل طلب اپنے مطلوب کی جانب آسانی و کامیابی کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جس بھوکے کتے یا بچہ کو کھانا نہیں ملتا، اس کے لئے یہ مدت نہایت طویل ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب کتا یا بچہ کھیل رہا ہو تو اس کو یہ نہایت قصیر معلوم ہوتی ہے۔

ادراکی سطح پر ماضی، حال اور استقبال کا امتیاز گو نہایت ہی ابتدائی ہوتا ہے۔ تاہم "ابھی نہیں"، اور "اب نہیں"، "یا بس" کا شعور اس سطح پر بھی موجود ہوتا ہے "ابھی نہیں" کا شعور توجہ کی انتظاری حالت میں ہوتا ہے، جبکہ کسی ہونے والی شے کے لئے تیاری کی جاتی ہے۔ یہ شعور اسوقت زیادہ قوی ہوجاتا ہے جب طلب میں تاخیر یا مزاحمت واقع ہوتی ہے مثلاً جب کتا ہڈی کے انتظار میں دسترخوان پر کھڑا ہے، اور اُس کو ہڈی نہیں ملتی۔ ایسی حالت میں یہی نہیں ہوتا کہ حال کی مدت دراز ہوجاتی ہے، بلکہ حال و استقبال کا تقابل بھی بڑھ جاتا ہے۔ "بس"، یا "اب نہیں" کا شعور سب سے زیادہ واضح و نمایاں اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ طلب میں دفعۃً مایوسی یا ناکامی کا سامنا ہوتا ہے۔ مثلاً مشہور حکایت کا وہ کتا جو پانی میں ہڈی کا عکس دیکھ کر اس کو پکڑنے کی فکر میں اپنی واقعی ہڈی کھو بیٹھا تھا، اس کو اس اچانک مایوسی و ناکامی کا یہ تجربہ نہایت نمایاں طور پر ہوا ہوگا۔

تصوری استحضار کی سطح پر "ابھی نہیں" اور "اب نہیں" کے تجربات بہت زیادہ متعین و واضح ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ جو تصورات سلاسل تصوری کے اجزائے ترکیبی کے طور پر نہیں، بلکہ محض عمل ادراک تتمہ یا ضمیمہ کے طور پر رونما ہوتے ہیں، ان تک میں یہ شعور زیادہ واضح و متعین ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بھوکا بچہ جو دیکھ رہا ہے، کہ اس کے لئے کھانے کا سامان ہو رہا ہے، وہ اپنے کو کھانا کھاتا ہوا تصور کر سکتا ہے، اس سے جو ایک تصوری تشفی حاصل ہوتی ہے، وہ موجودہ بھوک کی واقعی کھرچن سے نہایت نمایاں فرق و تقابل رکھتی ہے، اور اس حالت میں "ابھی نہیں" کا شعور بہت ہی متعین صورت اختیار کرلیتا ہے۔ پروفیسر سٹکے جس نے یہ مثال دی ہے، اُسی نے "اب نہیں" کے شعور کی اس طرح تشریح کی ہے، کہ "ایک بچہ کسی دلچسپ شے مثلاً آفتاب کی کرنوں کو اپنے کمرہ کی دیوار پر کھیلتا دیکھ رہا ہے۔ اب فرض کرو، کہ اچانک ابر آجاتا ہے، جس سے کرنوں کا یہ دلچسپ رقص ختم ہو جاتا ہے۔ اور سنہری دیوار کی جگہ پھر وہی پہلی سی معمولی دیوار سامنے رہ جاتی ہے، جس کو یہ دن رات دیکھتا رہا ہے..... لیکن کرنوں کی تصوری تمثال ابھی اسکے

ذہن میں باقی ہے، جو اپنی دلچسپی کی بنا پر اس کی توجہ کو جلب کر رہی ہے، ساتھ ہی دوسری طرف واقعی حال یہ ہے، کہ ان کرنوں سے خالی دیوار آنکھوں کے سامنے ہے۔ ایسی صورتوں میں چونکہ حال کا واقعی تجربہ اور جو شے "اب نہیں" رہی ہے اس کا استحضاری تجربہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں، لہذا ان کے فرق یا تقابل کا نہایت خوبی سے شعور ہوتا ہے، اور یہ صورتیں قدرۃً اس شعور کی ترقی میں سب سے زیادہ معین ہوتی ہیں"[1]

الغرض زمانی ادراک عموماً عمل توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ماضیت کا ابتدائی تجربہ توجہ کے اس مجموعی اثر میں شامل ہوتا ہے، جو خود اپنے عمل پر اس کے مبذول ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مستقبلیت کا ابتدائی تجربہ (اگر ہم ایسا کہہ سکیں) توجہ کی انتظاری حالت میں شامل ہوتا ہے۔ باقی حال کی تخصیص اُن واقعی حسوں سے ہوتی ہے، جو بہ وقت حس توجہ کی رہنمائی و تحدید کا کام دیتی ہیں۔

۴۔ اقتصار زمانی کا ادراک — اس سے مراد کسی عمل یا حالت کے ختم یا منقضی ہونیکے بعد کا یہ ادراک ہوتا ہے کہ اس میں کم و بیش کچھ مدت لگی ہے۔ اس بارے میں جو اختبارات کئے گئے ہیں اُن سے دلچسپ نتائج نکلتے ہیں۔ ان اختبارات کے لئے زیادہ تر دو طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ "یا تو اختبار کرنے والا زمانہ کا ایک وقفہ پیش کرتا ہے"، اور معمول کو تا بہ امکان صحت کے ساتھ اس کا اعادہ کرنا پڑتا ہے، یا پھر معمول کے سامنے دو وقفے پیش کئے جاتے ہیں، اور پوچھا جاتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے بڑا، چھوٹا یا برابر کیا ہے" ہر وقفہ جو پیش کیا جاتا ہے، وہ مناسب ہیجات مثلاً بجلی کے شراروں یا آنی و لمحی آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ "ان دو طریقوں میں سے جو بھی ہم اختیار کریں ایک نتیجہ ... بہر صورت نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ کہ چھوٹے وقفے نسبتہً بڑے اور بڑے نسبتہً چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ انکے مابین کا وقفہ جو ایک ثانیہ کا ساتواں یا آٹھواں حصہ ہوتا ہے، اس کی چھٹائی بڑائی کا کچھ پتہ نہیں چلتا، باقی جو وقفے اس سے چھوٹے ہوتے ہیں، وہ نسبتہً بڑے محسوس ہوتے ہیں اور جو بڑے ہوتے ہیں وہ نسبتہً چھوٹے سمجھے جاتے ہیں۔" ایک اور نتیجہ ان اختبارات سے یہ نکلتا ہے کہ مشغول وقفے

[1] دی ہیومن مائنڈ (ذہن انسانی)، جلد اول صفحہ ۳۲۰ تا صفحہ ۳۲۱

بہ نسبت خالی وقفوں کے بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ جو وقفہ دو آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ اگر اس کا موازنہ ایک ایسے مساوی وقفہ سے کرو، جو صرف محدود ہونے کے بجائے تمام تر آوازوں سے پُر یا مشغول ہو، تو یہ مشغول وقفہ بہ نسبت خالی وقفہ کے بڑا معلوم ہوتا ہے، اور اندازہ کی یہ غلطی ایک خاص حد تک اُن آوازوں کی تعداد کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، جن سے کہ یہ وقفہ مشغول یا پُر ہوتا ہے[1]۔"

مختلف مدارج مدت کے اس براہ راست و بالذات علم کی سب سے اصلی شرط غالباً عمل توجہ اور اس کے لوازم و شرائط ہیں۔ جہاں اور جس حد تک کہ توجہ مسلسل ہوتی ہے، اسی حد تک خازنیت کے مجموعی اثر کی بنا پر متوالی تجربات میں تغیر ہو جاتا ہے۔ جتنا وقت عمل میں لگتا ہے، اس کے اعتبار سے اس مجموعی اثر کی نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ہم اس امر کی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ حیوان یا انسان جب کسی کام کی تیاری کرتا ہے، تو وہ اس کے لئے مناسب یا ٹھیک وقت تک کیسے انتظار کرتا ہے، حالانکہ اس ٹھیک وقت کا اندازہ کرنے کے لئے اُس کے پاس بجز انقضاء زمان کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ انقضاء زمان کا اندازہ درحقیقت عمل توجہ کے مجموعی اثر ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی آواز سن رہے ہوں، تو ایک منٹ بعد ہم کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ دو منٹ بعد کے تجربہ سے مختلف ہوتا ہے، گو اس آواز کی نفس کیفیت میں کوئی فرق نہ واقع ہوا ہو۔ یہ تجربہ بالکل ایک خاص قسم کا ہوتا ہے، جو اس امر پر قطعاً نہیں مبنی ہوتا، کہ صوتی حس کے یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے والے اجزا ہمارے سامنے ایک طرح کے زمانی خط یا زمانی قطار میں پھیلے ہوتے ہیں۔

یہی توجیہ اُس پر بھی صادق آتی ہے، جسکو خالی وقت کہا جاتا ہے۔ موسیقی میں مختلف سروں کا امتیاز و انفصال زمانی وقفوں ہی سے ہوتا ہے۔ اور ساتھ دینے کے معنی انھی وقفوں کا ٹھیک اندازہ کرنے کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے، کہ نفس انتظاری توجہ کے علاوہ اور کس شے سے ہم ان کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کسی سلسلۂ واقعات کے تصوری اعادہ سے تو یہ اندازہ ہوتا نہیں۔ خالی وقت محض اضافی یا اعتباری طور پر خالی ہوتا ہے، جس چیز سے یہ خالی ہوتا ہے، وہ صرف وہ خاص قسم کا تجربہ ہے جو اس کی

[1] مارس کی "اکسپریمنٹل سائکالوجی" (نفسیات اختباری) صفحہ ۲۹۷ تا ۲۹۹۔

ابتدا و انتہا کو بتلاتا ہے۔ ورنہ دیگر قسم کے تجربات خصوصاً حرکی و عضوی برابر جاری رہتے ہیں۔

انقضاء زمان کا براہ راست اندازہ سب سے زیادہ صحیح طور پر چھوٹے وقفوں میں ہوتا ہے[1]۔ جیسے جیسے یہ وقفے بڑے ہوتے جاتے ہیں، اندازہ کی صحت گھٹتی جاتی ہے اگر ہم ٹہلنے جائیں اور راستہ میں کسی وقت دل میں یہ سوال پیدا ہو، کہ کتنی دیر سے ٹہل رہے ہیں تو کسی خاص طریقہ سے حساب لگائے بغیر ہم فوراً یہ بتلا سکتے ہیں، کہ تقریباً آدھا گھنٹہ یا ایک گھنٹہ گزرا ہے۔ نسبتاً ان طویل اوقات میں گو غلطیوں کا دائرہ بہت وسیع ہے، تاہم ان کے اندازہ کے لئے بھی ایک قوت ہمارے اندر ضرور موجود معلوم ہوتی ہے۔ مشق کے بغیر اس قسم کا اعتبار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص انقضاء وقت کا اندازہ خاص صحت کے ساتھ کرسکتا ہے، لیکن پھر بھی ممکن ہے، کہ اس کے ذہنی اندازہ اور گھڑی کے وقت میں جو نسبت ہے، اُس کے معلوم کرنے کی اسکو مشق نہ ہو۔ مشق کے بعد آدمی گھنٹہ دو گھنٹے یا آدھ گھنٹے کے انقضاء کا خاص قابل لحاظ صحت کے ساتھ اندازہ کرسکتا ہے۔

اس براہ راست اندازہ میں توجہ کا دخل اس واقعہ سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ جو چیزیں توجہ پر اثر کرتی ہیں، اُن سے یہ اندازہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک ہی طرح کے تجربات و یک رنگی سے ہم تھک جاتے ہیں، یا جب بہت زیادہ تنوع و نیرنگی ہمارے ذہن کو پریشان کردیتی ہے، تو وقت بہت طویل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور ہم کہنے لگتے ہیں کہ یہ کاٹے نہیں کٹتا۔ اسی طرح جب کسی شے پر نہایت شدت و ناگواری کے ساتھ ہم کو متوجہ ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً کسی سخت خطرہ کی حالت میں ہوتا ہے، تو سنٹ گھنٹے محسوس ہونے لگتے ہیں۔ بخلاف اسکے جب ہم آہستہ آہستہ ایک شے کے بعد دوسری شے پر توجہ کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر شے ہماری توجہ کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، تو وقت نہایت تیزی سے گزر جاتا ہے۔ اکثر دلچسپ گفتگو یا گپ کے بعد اگر ہم گھڑی کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں، تو تعجب ہوتا ہے کہ اوہو! اتنا وقت ختم ہو گیا۔ یہ تقابل انقضاء وقت کے صرف اُس براہ راست اندازہ ہی کی

---

[1] جن تشریحات پر اس اندازے کا انحصار ہوتا ہے، اُن کو قطعی طور پر معلوم کرنے کے لئے بہت سے اختبارات کئے گئے ہیں، لیکن اُن سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں، وہ ایسے مبہم و متضاد ہیں، کہ طلبہ کے ذہن کو ان سے پراگندہ کرنا مناسب نہیں۔

صورت میں پیدا ہوتا ہے، جو گزشتہ عمل کے مجموعی اثر پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی زمانہ کا تصوری
اعادہ کرتے ہیں اور اس کا اندازہ اُن واقعات کی تعداد و تنوع سے کرنا چاہتے ہیں، جو
اس میں واقع ہوئے تھے، تو جو زمانہ لطف سے گزرا تھا، وہ نسبتاً طویل معلوم ہوتا ہے۔
اور جو بے لطفی و بدمزگی سے گزرا تھا، وہ کم معلوم ہوتا ہے۔ جو ایام (جبکہ وہ واقعاً گزر رہے
تھے) کسی طرح ختم ہونے ہیں نہیں آتے تھے، وہ تصوری اعادہ میں گویا سکڑے جاتے ہیں،
بخلاف اسکے، جو ایام بجائے خود ایسے معلوم ہوتے تھے، کہ بہت جلد ختم ہوئے جا رہے
ہیں، ان پر جب ہم سلسلۂ تصورات کی صورت میں دوبارہ نظر کرتے ہیں، تو گویا وہ کچھ
پھیل سے جاتے ہیں۔

کتاب چہارم

عمل تصور و تعقل

باب (۱)

تصورات اور تمثالات

(۱)

۱۔ تمہید عمل ادراک کے بعد اب عمل تصور پر بحث کی باری ہے۔ یعنے یہاں تک اُس ذہنی فعلیت سے بحث تھی، جس کا تعلق خارجی ارتسامات سے ہوتا ہے، اور جو براہ راست حرکت جسم سے وابستہ ہوتی ہے، لیکن آگے ان افعال ذہن سے بحث ہوگی، جن کا عمل خارجی تہیجات سے بے نیاز ہوتا ہے، اور جو براہ راست دماغ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابتک ہم نے آزاد یا مستقل بالذات تصورات پر اسی حد تک بحث کی ہے جس حد تک کہ اصولاً ادراکی نوعیت کے اعمال میں بطور تتمہ انکی ضرورت پڑتی ہے۔ آئندہ ہم کو ان اعمال پر غور کرنا ہے، جن کی تکمیل ایسے مستقل تصورات سے ہوتی ہے، جو اپنے عمل میں واقعی ادراک سے مستغنی ہوتے ہیں۔ لیکن متعین و واضح تصورات علی العموم اپنے مقابل کی واضح یا ممتاز تمثالات سے اُسی طرح وابستہ ہوتے ہیں، جس طرح کہ ادراکات واقعی

حسوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ لہذا اس اعلیٰ ذہنی فعلیت (یعنی تصوری عمل۔م) کی مخصوص ماہیت و وظیفہ کو بیان کرنے سے پہلے کسی قدر احتیاط کے ساتھ ذہنی تمثال کے نوعی خصائص کو جانچ لینا ضروری ہے۔ یعنی کسی شے کا مجرد تمثل اس کے واقعی ادراک سے کن وجوہ کی بنا پر اختلاف رکھتا ہے؟

اس بات کو صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ جن بصری تجربات کو "بعدی تمثالات" کہا جاتا ہے، وہ خواہ ایجابی ہوں یا سلبی دونوں، دراصل "بعدی حس" ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ خارجی ہیج کے ختم ہو جانے کے بعد، اسی کے بقیہ ہیجان پر مبنی ہوتے ہیں، اور اسی لئے انکو تمثالات نہیں سمجھا جاسکتا۔ انکو حافظہ کی ابتدائی تمثال سے بہ آسانی ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ یہ تمثال کسی شے کا ایک خاص قسم کا واضح ومتعین تصوری احضار ہوتی ہے جس کو ہم اس شے کے فوری ادراک کے بعد توجہ کی مناسب کوشش سے قائم رکھ سکتے ہیں یا جس کا فوراً ہی بعد از ادراک اعادہ کرسکتے ہیں، بخلاف اس کے جس چیز کو تمثال بعدی کہا جاتا ہے وہ توجہ کی کسی کوشش پر نہیں موقوف ہوتی، بلکہ ہیج خارجی کے بقیہ اثر پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ بڑی حد تک نہایت سرعت کے ساتھ ایجابی سے سلبی نوعیت میں تبدیل ہو جاتی، اور ایسی ترمیمات کو قبول کرلیتی ہے، جن کا اثر حافظہ کی ابتدائی تمثال پر نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ایک اور بیّن واہم فرق بھی ان دونوں میں پایا جاتا ہے، وہ یہ کہ اشیائے مدرکہ کی مکانی ترتیب کچھ بھی ہو، لیکن ان کے مقابل کی "بعدی تمثالات"، ہمیشہ ایک سطح پھیلاؤ کی صورت رکھتی ہیں۔ بخلاف اس کے حافظہ کی ابتدائی تمثال اور عام طور سے دیگر تصوری تمثالات میں اصل ادراک کی مرئی ہیئت وجسامت کا اعادہ ہوتا ہے۔

۲۔ تمثال و تصور کا باہمی فرق و تعلق جسطرح ادراک بغیر حس کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح تصور بغیر تمثال کے نہیں پایا جاسکتا۔ پھر بھی تمثال بعینہ تصور نہیں ہوتی، جیسا کہ حس بعینہ ادراک نہیں ہے۔ تمثال تعمیر تصور کا صرف ایک جز ہے، باقی دوسرا اور زیادہ اہم جز وہ معنی ہیں، جن کی تمثال حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ میں نواب ویلنگٹن کا خیال کروں، تو جو تمثال میرے شعور کے سامنے ہوگی ممکن ہے، کہ وہ عقاب[۱] کی سی ناک کا

[۱] نواب مذکور کی ناک عقاب کی چونچ کی سی تھی۔

محض ایک دھندلا خاکہ ہو۔لیکن یہ خاکہ نواب ویلنگٹن کا تصور نہیں ہے۔کیونکہ نواب مذکور کے متعلق میرا تصور بہت سے پیچیدہ ذہنی اعمال کا ایک مجموعی نتیجہ ہے، جس میں مثلاً ٹیپیر کی کتاب "جنگ جزیرہ نما" کا پڑھنا وغیرہ داخل ہے۔ اگر میں عقاب کی سی ناک رکھنے والے کسی اور شخص کا خیال کر رہا ہوتا، تو گو تمثال وہی ہوتی، تاہم میری ذہنی حالت بالکل جداگانہ ہوتی۔ جس سے معلوم ہوا، کہ ایک ہی تمثال قرینہ اور حالات کے اختلاف کے مطابق نہایت ہی مختلف معنی کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ تمثال کے معنی اپنے اس سلسلۂ خیال کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں، جس میں یہ واقع ہوتی ہے۔

بعض لوگ، خصوصاً جو تجریدی خیالات میں مشغول رہتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ انکے اندر ذہنی تمثال کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ بات یہ ہے، کہ ایسے لوگ بصری تمثالات پیدا کرنے سے بالکلیہ یا تقریباً قاصر ہوتے ہیں، ساتھ ہی ہو سکتا ہے سمعی و لمسی تجربات کے ذہنی اعادہ کی عام قوت بھی اُن میں نہایت ہی ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہو۔ یہ لوگ اپنے سلسلۂ تصورات میں جن تمثالات کے سہارے پر چلتے ہیں، وہ زیادہ تر یا تمام تر لفظی ہوتے ہیں۔ تمثال کے طور پر یہ لوگ ذہن میں جس شے کا اعادہ کرتے ہیں، وہ تلفظ کا حرکی عمل یا الفاظ کی آواز یا دونوں چیزیں ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں شعور کے سامنے تمام تر صرف الفاظ اور اُن کے معنی ہی ہوتے ہیں۔ خود اشیا کے مشابہ تمثالات کا وجود نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ ان لوگوں کا عمل فکر بغیر تمثالات کے واقع ہوتا ہے، کیونکہ نفسیاتی معنی میں لفظی تمثال بھی اسی طرح تمثال ہے، جسطرح کہ کسی شے کی بصری تصویر۔

لیکن لفظی تمثال کی نسبت یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ وہ خصوصیت کے ساتھ جس قسم کے معنی پر دلالت کے لئے موزوں ہوتی ہے، بصری تصویر یا اشیاء محسوسہ کے دیگر نقلی اعادات کی دلالت ان معنی پر نہایت ہی ناقص ہوتی ہے۔ تعقلی فکر کے تمام اعلیٰ مراتب الفاظ ہی کی وساطت سے ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ تعقل کے معنی جزئیات کے بجائے اُس کل پر فکر کے ہیں جو اُن جزئیات کو محیط و مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں زندگی یا حیات کا خیال کروں، تو میرے خیال کا تعلق ایک ایسے عمومی و کلی نوعیت کے عمل سے ہوتا ہے، جو خاص خاص طرح کے بے شمار جزئی مظاہر کو مشتمل ہے۔ لفظ حیات ان کثیر مظاہر کے بجائے ہماری توجہ کو عمل زندگی کی مشترک و عمومی صورت پر مرکوز کر دیتا ہے۔ باقی جو ذہنی تصویر کسی زندہ شے کی نقل ہوتی ہے وہ اس

Peniusnlar war

مشترک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے لفظ حیات کے مقابلہ میں کم موزوں ہوتی ہے۔ چنانچہ جس ذہن کا محض اس قسم کی تصاویر یا دیگر تمثالات ہی پر دارومدار ہو، وہ پہلے پہل حیات کا کلی تعقل کبھی نہیں قائم کرسکتا کیونکہ محاکاتی تمثال زندگی کے کسی نہایت واضح وجزئی مظہر کی نمائندگی کے لئے موزوں ہوتی ہے نہ کہ ان جزئی مظاہر کے مقابلہ میں کلی مفہوم کے لئے۔

عمل تعقل کو عمل تصور ہی کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا، کہ گویہ ترقی بتدریج واقع ہوتی ہے، تاہم تعقل کے جراثیم ادنی درجہ کے سلاسل تصورات تک میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں ہم کو جس چیز سے بحث ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ ترقی تعقل کی اعلی صورتیں بھی تمثال کو مستلزم ہوتی ہیں، گو یہ تمثال محض لفظی ہی کیوں نہ ہو، جیساکہ اکثر ہوتا ہے یا اس کی نوعیت محض ریاضیاتی علامات کی سی ہو۔ اس باب میں آگے ہم کو ذہنی تمثال کی عام ماہیت پر، اس لحاظ سے بحث کرنی ہے، کہ وہ واقعی حسوں یا بہ الفاظ دیگر ارتسامات سے ممتاز و جداگانہ شے ہیں۔

۳۔ فکر بے تمثال جس چیز کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ محض حس کبھی نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایک ایسی حس ہوتی ہے، جو بوقت تجربہ بنفس اپنے وجود سے کچھ زیادہ معنی رکھتی ہے۔ یہ معنی کچھ تو اصلی ہوتے ہیں اور کچھ اکتسابی۔ یہی حال تمثالات کا ہے۔ ایک اہم فرق کے علاوہ، حس کے اصلی معنی اس کے تمثالی اعادہ میں بھی علی حالہ قائم رہتے ہیں۔ وہ فرق یہ ہے، کہ خارجی اشیا کا واقعی وجود براہ راست اور آخری طور پر صرف واقعی حس ہی سے معلوم ومتعین ہوتا ہے۔ اکتسابی معنی ارتسامات وتمثالات دونوں میں، ان میلانات واشتلافات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو مستمر توجہ کے سابق اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ سابقہ میلانات، بلا کسی واضح یا ممتاز تمثال کے اعادہ کے کیوں نہیں عمل کرتے اور باوجود اس عدم اعادہ کے کم ازکم مبہم طور پر معنی فہمی کا کام کیوں نہیں دیتے؟ اس قسم کے وقوفِ معنی کی نسبت یہ فرض کرنا ضروری نہیں ہے، کہ یہ تجربۂ بالذات سے قطع نظر کے خالص فکر پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیونکہ ذہنی میلانات کا عمل وانبعاث بعض اوقات تجربہ کی ایسی مبہم ترمیمات، اور ایسی خاص قسم کی اصناف حسیت کو یقیناً متضمن ہوتا ہے، جو تمثالات کی صورت نہیں رکھتیں، اور کم ازکم بظاہر اس فرض میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں، کہ بے تمثال افکار

دخیالات کا وقوع نہ ہوتا ہو۔ بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا ہوتا ہے۔ میں یہاں اُن بے تمثال افکار کی کوئی عام تحقیقات نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ اتنا بتا دینا ضروری ہے، کہ یہ معمولی سلاسل تصورات میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ان کا کام اُن رخنوں کو پُر کرنا ہوتا ہے جو مناسب یا حسب موقع تمثالات سے خالی ہوتے ہیں۔ مثلاً جب میں کسی مضمون کے متعلق سوچ رہا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ میرے خیالات نسبتہً آسانی و آزادی کے ساتھ آگے بڑھتے جاتے ہیں، اور لفظی یا دیگر تمثالات یکے بعد دیگرے آتی جاتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ایسے مواقع بھی آ جاتے ہیں، کہ مجھ کو اپنے خیال کے واضح و متعین بنانے میں زحمت ہوتی ہے۔ با این ہمہ اس سارے مضمون اور اس کے ایک خاص پہلو کے متعلق میرا انہماک علی حالہ جاری رہ سکتا ہے۔ اسی طرح یہ ہو سکتا ہے۔ کہ اس مضمون سے متعلق میلانات برابر ہیجان و انبعاث کی حالت میں ہوں، اور میرا بالذات فوری تجربہ مجموعی حیثیت سے ایک خاص رنگ رکھتا ہو پھر بھی میرا ذہن ہجوم کرنے والے خیالات کو واضح و متعین تمثالات کی صورت میں دیکھنے سے قاصر ہو۔

اس قسم کے بے تمثال انتقالات ذہنی کبھی زیادہ دیر تک قائم رہتے ہیں اور کبھی کم۔ بعض اشخاص کو ذہنی حیات میں ان کا زیادہ حصہ ہوتا ہے، اور بعض کی کم۔ یہ بارہا اس سرعت کے ساتھ گزر جاتے ہیں، کہ اگر ہم ان کو معلوم کرنے کے لئے تیار ہوں، جب بھی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے پروفیسر جیمس[1] کا یہ دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے، کہ اس قسم کی ذہنی کیفیات تمثالی تصورات کی درمیانی کڑیوں کی حیثیت سے ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ اس خیال کی رو سے شعور کا بہاؤ گویا "پرندگی سی زندگی" ہے، جو اڑانوں اور بٹھانوں سے مرکب ہوتی ہے.... بیٹھان کی جگہیں تو وہ ہیں جو عموماً کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثلات سے مشغول ہوتی ہیں.... اڑان کی جگہیں ان علائق سے پُر ہوتی ہیں، جو زیادہ تر ان امور کے ہیں پائے جاتے ہیں، جن پر نسبتہً سکون (بیٹھان) کے وقفوں میں غور کیا جاتا ہے۔ فکر کے بہاؤ میں بیٹھان کی جگہوں کا نام ہم "قیامی اجزا" رکھے لیتے ہیں، اور اُڑان کی جگہوں کا گزشتنی یا مروری اجزاء۔ لیکن یہ ملحوظ رکھنا چاہئے، کہ فکر بے تمثال کا وقوع صرف مروری ہی کیفیات تک محدود نہیں

[1] جیمس کی کتاب "اصول نفسیات" جلد اول صفحہ ۲۴۳

ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ اس مجموعی نتیجہ پر مبنی نقطۂ نظر کو مشتمل ہوتی ہے، جس تک ہم بتدریج پہنچے ہیں، مثلاً کسی نظم یا کسی ترانہ کے سننے کے بعد یہ ہوسکتا ہے، کہ ہم اس کے الفاظ واصوات کو بھول جائیں، درانحالیکہ ان کا اثر ہماری روح کے اندر زندہ رہے۔ اسی طرح کسی قطعۂ زمین یا منظر کو لو، کہ جس کا متعین خاکہ مدت ہوئی ہمارے حافظہ سے محو ہوچکا ہے، پھر بھی اسکا ایک مجموعی اثر قائم رہ سکتا ہے۔ ایسی صورتوں میں تفصیلات کی کثرت ایک ایسے مجموعہ میں فنا ہوجاتی ہے، جس کو ہم دوبارہ صرف بادل ناخواستہ تفہیم کی غرض سے اس کے ترکیبی اجزا میں تحلیل کرتے ہیں۔[1]

۴۔ ارتسام اور تمثال میں مماثلت تمثال کم وبیش اپنے ارتسام کے (جس کا یہ اعادہ ہوتی ہے) مشابہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اعادہ کا اصلی ارتسام سے آسانی کے ساتھ امتیاز کیا جاسکتا ہے، لہذا ان دونوں میں کسی اہم اختلاف یا اختلافات کا پایا جانا ضروری ہے۔ لیکن اختلافات سے پہلے ان کے وجوہِ مماثلت کا معلوم کرلینا فی الجملہ آسان ہے رنگ و آواز وغیرہ تمام حسی صفات اور ان کی اِحضار اور تمثال دونوں کی ترکیب یا تعبیر میں داخل ہوتے ہیں۔ اور یہ صفات تمثال میں صرف اس لئے پائے جاسکتے ہیں، کہ پہلے ارتسامی تجربہ میں پائے جاچکے ہیں۔ نیز ارتسام کے اکتسابی معنی، اس کی مکانی وزمانی ترتیب اور اس کے اضافات بھی تمثال میں موجود ہوتے ہیں۔ البتہ تمثالی اعادہ اپنی ارتسامی اصل سے، جس بات میں زیادہ اختلاف رکھتا ہے، وہ مرتبۂ صحت ووضاحت ہے۔ لیکن اس بارے میں افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے مثلاً بعض افراد رنگ کا اعادہ مشکل کرسکتے ہیں اور بعض زیادہ وضاحت وصحت کے ساتھ کرسکتے ہیں جو شخص رنگوں کے تمثالی اعادہ سے تقریبًا بالکلیہ عاجز ہے، ممکن ہے کہ وہ آوازوں کا اعادہ صفائی وصحت کے ساتھ کرسکتا ہو۔ بعض آدمی بُو کے اعادہ کے قطعًا ناقابل ہوتے ہیں، اور بعض دیگر حسی صفات کے مقابل میں بُو کا اعادہ زیادہ واضح طور پر کرسکتے ہیں۔

اس فرق کا مختلف افراد کے سلسلۂ تصورات کی عام نوعیت وخصوصیت پر اہم اثر پڑتا ہے۔ بعض لوگ اپنے سلسلۂ تصورات میں زیادہ تر بصری تمثال سے کام لیتے ہیں، بعض

---

[1] لوٹزکی Microcosms بک ۵، باب ۳، مترجمہ مس جونس۔ لوٹز کے پیش نظر صرف فکر بے تمثال کا امکان نہیں ہے، بلکہ خالص فوق الحس وجدان کا۔"

سمعی سے، اور بعض حرکی تجربات کے اعادہ سے۔ ان انتہائی صورتوں کے بیچ میں بہت سے درمیانی مراتب بھی پائے جاتے ہیں۔

۵۔ ارتسام و اعادہ کے نوعی اختلافات

(الف) تمثال کی جزویت۔ جو حسی تجربہ ہم کو واقعاً کسی وقت ہوتا ہے، وہ ایک مسلسل مجموعہ ہوتا ہے۔ لمسی یا سردی و گرمی کے خاص ارتسامات ان ارتسامی تجربات کے ساتھ ملکر، جو جلد کی ذی حس سطح کے عام مستمر ہیجان پر مبنی ہوتے ہیں، ایک غیر منکسر وحدت بناتے ہیں۔ صوتی تموجات کا امتزاج صرف سمعی حسوں کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ ان لمسی حسوں کا بھی موجب ہوتا ہے، جو کان کے بیرونی یا دیگر اجزا پر ان تموجات کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ لمسی تجربات، ایک طرف تو عام جلدی حس کا جز ہوتے ہیں، اور دوسری طرف آواز کے خاص حسوں کے ساتھ اس طرح متحد ہوتے ہیں، کہ ان کو ممتاز کرنے کے لئے تحلیل کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ذوقی حس بھی زبان اور تالو کی لمسی حسوں کی مخلوط ہوتی ہے، اور ان کے واسطہ سے عام جلدی ارتسام میں ملجاتی ہے۔

بصارت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر بصری ارتسام، اُس مجموعی تجربہ کا جز ہوتا ہے جو شبکیہ کے تماماً ہیجان سے پیدا ہوتا ہے، اور بصری حس کا سارا مجموعہ اُن لمسی اور عضلی تجربات کے ساتھ جکڑا ہوتا ہے، جو آنکھ کے پپوٹے اور ڈھیلے کی وضع و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں مفاصل، رباطات اور عضلات کی تمام حسیں کہنا چاہئے، کہ ایک عام مجموعی وحدت میں داخل ہوتی ہیں۔ بالآخر یہ کہ لمس، بصر، آواز، مزہ، بو، رباطات، مفاصل اور عضلات سب کی خاص خاص حسیں عضوی حسیت اور اس کے تغیرات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں۔

ذہنی تمثال میں اس سارے مجموعہ کا احیا یا اعادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ تمثال کے حسی عناصر ارتسام کے اُس مجموعی تجربہ سے منفک کر لئے جاتے ہیں، جس کا کہ واقعی حسوں کی صورت میں وہ جز ہوتے۔ مثلاً اگر ہم آواز کو کسی وقت اپنے ذہن میں متمثل کریں، تو یہ تمثالی آواز ایسے کل کا جز نہ ہوگی، جس میں کہ اس وقت کے جلدی، حرکی، عضوی وغیرہ تمام اصناف حس شامل ہوں۔ صوتی تموجات سے کان میں جو حس بھی پیدا ہو، وہ عام مجموعہ میں داخل ہوگی لیکن، جو آواز محض ذہنی اعادہ ہے، وہ اس ارتسامی مجموعہ سے خارج اور علحدہ رہتی ہے یہی حال بصری تمثال کا ہے، کہ خالص بصری تجربہ کی حیثیت سے یہ کیسی ہی صاف و مکمل کیوں نہ ہو، لیکن عام مجموعہ سے بہر حال یہ منفصل ہوگی۔ کیونکہ اس مجموعہ میں صرف وہ تجربات داخل ہوتے

ہیں، جو شکیبہ یا کسی دوسری ایسی ہی شے کے واقعی ہیجان کا نتیجہ ہوں۔ غرض ایک عام دعوی ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ واقعی حس کے مقابلہ میں ذہنی تمثال کی نوعیت کم و بیش ایک جزئی سی ہوتی ہے۔ تمثال میں جن حسی عناصر کا اعادہ ہوتا ہے، وہ اپنے دیگر حسی لواحق سے منقطع ایک علیحدہ صورت میں بنظر آتے ہیں۔ تمثال اور ادراک کے مابینی فروق میں یہ ایک بڑا، بلکہ شاید سب سے زیادہ اہم فرق ہے۔

(ب) شدت۔ ہیوم نے بالکل ٹھیک کہا ہے، کہ تمثالات کے مقابلہ میں ادراکات کا "اثر ذہن پر نہایت قوت یا شدت کے ساتھ ہوتا ہے"۔ لیکن یہ تعبیر ذرا مبہم ہے۔ لھذا اس قوت یا اس شدت کو جو ہیوم وغیرہ کے نزدیک حس کا ما بہ الامتیاز ہے بڑی احتیاط و ہوشیاری سے جانچنا چاہئے، کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔

ہم یہ دعوی نہیں کر سکتے، کہ آواز یا رنگ کا ذہنی اعادہ اپنے مقابل کی حس سے ہمیشہ زیادہ بلند یا زیادہ روشن ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حسی صفت کے مراتب میں جو حسی تغیرات ہوتے ہیں، وہ بہت کچھ اسی طرح قابل اعادہ ہوتے ہیں جس طرح کہ صنفی تغیرات۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ذہن میں برقی روشنی کا اعادہ کریں اور پھر شمع کی نسبتہً دھندلی روشنی کو واقعتاً دیکھیں۔ اس صورت میں ہم تمثال و ادراک کا موازنہ کر کے کہہ سکتے ہیں، کہ برقی روشنی کا ذہنی اعادہ و تمثال شمعی روشنی کے واقعی حس و ادراک سے چمک میں بڑھا ہوا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ حسی صفات کے مختلف مراتب کو مستحضر کر لینے کی قوت مختلف اشخاص میں اسطرح مختلف و متفاوت ہوتی ہے، جسطرح کہ خود ان صفات کے استحضار کی قوت لیکن اعادہ و استحضار کی اچھی قوت رکھنے والے لوگ اعلی مراتب کے استحضار پر قادر ہوتے ہیں مثلاً اس قسم کی اچھی قوت استحضار رکھنے والا آدمی صبح کے ناشتہ کے متعلق اپنی ذہنی تصویر کے بیان میں کہتا ہے، کہ وہ کسی دوسری چیز کی بہ نسبت رنگ کے اعادہ میں زیادہ قوت رکھتا ہوں۔ فرض کرو، کہ اگر میں ایک پھولدار پلیٹ کی اپنی یاد کی مدد سے تصویر بنانا چاہوں، تو اصل پھولوں کی رنگت وغیرہ کو میں بالکل ٹھیک ٹھیک اتار سکونگا۔ کیونکہ ناشتہ کے دسترخوان پر جو چیز موجود تھی اس کا رنگ میری آنکھوں کے سامنے نہایت واضح اور اجاگر طور پر موجود ہے[1]"۔

---

[1] "اصول نفسیات" مصنفہ جیمس۔ جلد دوم صفحہ ۵۶۔

تو پھر کیا ہم کو تمثال و ادراک کی اس تفریق کو نہ قبول کرنا چاہیئے، کہ تمثال دھندلی اور ادراک اجاگر ہوتا ہے؟ بلاشبہ اس تفریق کو نہ قبول کرنا ممکن تو ہے کیونکہ ایسے دیگر اختلافات و فروق موجود ہیں، جو معمولاً دونوں میں التباس سے بچانے کے لئے کافی خیال کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسے فرق کو نظرانداز کرنے میں، جو نفسیات اور معمولی زندگی دونوں میں عموماً مسلم ہے، ذرا تامل سے کام لینا چاہیئے۔ البتہ اگر ہم اس کو قبول کرتے ہیں، تو ساتھ ہی "اجاگرپن" سے ہمکو کوئی ایسی شے مراد لینی پڑیگی جو مراتب شدت سے مختلف ہو، اس لئے کہ شدت ارتسام اور تمثال دونوں میں یکساں طور پر پائی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ سوال کہ پھر اس اجاگرپن سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب خود ہیوم کے مذکورۂ بالا الفاظ میں موجود ہے اسکے نزدیک تمثال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی خصوصیت وہ قوت و شدت ہے، جس کے ساتھ یہ ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ یہ قوت و شدت کے ساتھ ذہن پر اثر کرنا ہی پتہ کی بات ہے۔ اور ان دونوں میں جو اصلی فرق ہے، وہ محض مرتبہ کا نہیں بلکہ نوعیت کا ہے۔ کیونکہ تمثالات ہمارے ذہن کو جس نوعیت سے متاثر کرتے ہیں وہ واقعی حس سے مختلف ہوتی ہے۔

اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے اس کی زیادہ واضح و نمایاں صورتوں پر غور کرنا چاہیئے سب سے زیادہ نمایاں یہ فرق اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ حس اس زور و شدت کے ساتھ ہمارے شعور میں داخل ہوتی یا اس پر ضرب لگاتی ہے، کہ ہماری ذہنی فعلیت کی معمولی روانی مختل ہوجاتی ہے۔ مثلاً آنکھوں کو چوندھیا دینے والی بجلی کی کوند، یا ریل کی سیٹی کی کانوں میں گھسنے والی تیز آواز۔ سیٹی کی یہ آواز ہمارے شعور پر جس طرح اثر کرتی ہے، وہ گویا ایک شدید و اختلال انگیز حملہ ہوتا ہے۔ اب جو شخص اعادۂ آواز کی غیر معمولی قابلیت رکھتا ہے، وہ ایک معنی کرکے شاید اس کی بلندی و پستی کے مراتب کا تو خاصی صحت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کرسکتا ہے، لیکن شعور میں اس کے وقوع کا طریقہ مختلف ہوگا۔ آواز کا ذہنی اعادہ ذہن کو اس طرح متاثر نہ کریگا، جسطرح کہ واقعی آواز متاثر کرتی ہے کیونکہ محض کوئی تمثال اسطرح ذہن کو کبھی متاثر نہیں کرتی۔

اس قسم کے تجربات میں، جیساکہ ریل کی سیٹی کا ہوتا ہے، تنہا ابتدائی ارتسام ہی کام نہیں کرتا، بلکہ سارے نظام عضوی پر ایک اثر پڑتا ہے، جس سے بہت سی عضوی و حرکی حسیں پیدا ہوتی ہیں۔ ذہنی اعادہ میں ان حرکی و عضوی حسوں کا اعادہ نہایت ناقص طور پر ہوتا ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے، کہ حس کے واقعی تجربہ میں جو شدت پائی جاتی ہے، وہ ان ہی عضوی حسوں کی

بنا پر پائی جاتی ہے، اب ظاہر ہے، کہ اگر یہ شدت خود ان میں نہ موجود ہو، تو ہمارے حسی تجربہ میں یہ اس کو کیسے پیدا کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حسوں کی نوعیت نہایت خلل اندازانہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر عضوی حس شدت و خلل اندازی کے ساتھ ذہن کو متاثر کر سکتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں، کہ دیگر حسوں میں بھی یہی بات نہ پائی جاتی ہو۔ مگر اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے بالآخر مطالعۂ نفس ہی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ریل کی سیٹی کی صورت میں اگر ہم مطالعۂ نفس سے کام لیں تو معلوم ہوگا، کہ خود اس کی آواز بھی اسی طرح خلل اندازانہ نوعیت کی ہوتی ہے جس طرح کہ وہ عضوی حسیں آواز کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ عضوی حسیں آواز کے شروع ہونے کے قریباً ایک سکنڈ بعد ظاہر ہوتی ہیں، حالانکہ خود آواز ابتدا ہی سے اختلال انگیز ہوتی ہے۔

ریل کی سیٹی اختلال و شدت پیدا کرنے والی حس کی ایک انتہائی صورت ہے۔ ورنہ زیادہ تعداد ایسی صورتوں کی ہوتی ہے، جن میں کہ ذہن پر حسوں کی ضرب و تاثیر اس درجہ اختلال انگیز نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی گرجے کے سامنے سے ہم گزر رہے ہوں تو اس کے گھنٹہ کی آواز ہمارے شعور پر خاصا قوی و شدید اثر رکھتی ہے۔ لیکن اس اثر کا اختلال انگیز ہونا ضروری نہیں۔ اور نہ اس کے ساتھ نمایاں عضوی حسوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ بایں ہمہ اس میں ایک ایسا نفوذ یا زور یقیناً پایا جاتا ہے، جو ریل کی سیٹی سے مماثل ہے۔ یہی تمام ایسے حسوں پر صادق آتا ہے، جو معمولی و معتاد مہیج سے قوی تر مہیج کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ لیکن شدت مہیج کی ایک خاص معمولی سطح ایسی ہوتی ہے، کہ جس کے نیچے یا جس تک ہم قدرۃً حس کی نفوذی حیثیت کو اُس وقت تک محسوس کرتے جب تک کہ یہ دفعتاً اور خلاف توقع نہ ہو۔ شدت کے ان ادنیٰ مراتب میں معمولاً ہماری توجہ حس کے نفوذ و قوت کی طرف منعطف نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا، کہ یہ قوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ توجہ علی العموم مانوس اور معمولی چیزوں کی طرف نہیں، بلکہ صرف ایسی ہی چیزوں کی طرف منعطف ہوتی ہے، جو نسبتۃً نامانوس ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ حسی تجربہ کی اس امتیازی صفت خصوصیت کی جانب جس کو ذہن پر ضرب و تاثیر وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہماری توجہ معمولاً اُسی وقت منعطف ہو، جب کہ اس کی شدت کسی نہ کسی حد تک غیر معمولی درجہ کی ہو۔

اگر ہم ادراسامات کا ارتسامات سے موازنہ کرنے کی جگہ تمثالات سے انکا موازنہ کریں، تو شدت کے ادنیٰ و معمولی مراتب میں بھی حسی تجربہ کی مذکورۂ بالا امتیازی خصوصیت

کا پتہ چل سکتا ہے۔ مثلاً اگر سفید کاغذ کا ایک تختہ ہم دیکھیں، اور پھر اپنی آنکھیں بند کرکے اس کی ذہنی تصویر پیدا کریں، تو اس تمثال میں کاغذ کی سفیدی کا تقریباً اپنی اصلی مرئی صورت میں اعادہ ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر ہم دوبارہ اپنی آنکھیں کھولیں، اور اس ذہنی تصویر سے واقعی ادراک کا موازنہ کریں، تو ہم کو ایک ایسا فرق ضرور محسوس ہوگا، جس کی تعبیر صرف یہی کہہ کر کی جاسکتی ہے، کہ تمثالِ ذہن پر اس طرح ضرب نہیں لگاتی، جس طرح کہ واقعی ادراک لگاتا ہے۔ اسی اختبار کو ہم ایک دوسری طرح بھی کر سکتے ہیں، کہ پہلے ہم برقی روشنی کی تصویر اپنے ذہن میں پیدا کریں، اور پھر اس سے کسی دھندلی روشنی مثلاً شمع کو دیکھیں۔ تو ظاہر ہے برقی روشنی کی تمثالی چمک شمعی روشنی کی واقعی چمک سے بڑھی ہوئی ہوگی۔ باایں ہمہ شمع کو دیکھنے سے چمک کی جو واقعی حس پیدا ہوتی ہے، وہ شعور میں جس طرح داخل و جاگزیں ہوتی ہے، اس کی نوعیت برقی روشنی کی محض ذہنی تصویر سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ شمع کی واقعی حس ذہن پر ایک خاص طرح کی قوت و شدت کے ساتھ اثر کرتی ہے، اور یہ بات ذہنی تمثال میں نہیں پائی جاتی۔

غرض اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے، کہ تمثال و ادراک میں دھندلے اور اجاگر ہونے کا جو فرق پایا جاتا ہے، وہ درجہ کا نہیں، بلکہ نوعیت کا ہے۔ ادراک میں جو ایک خلل اندازی سی پائی جاتی ہے، تمثال میں اس کا وجود نہیں ہوتا۔ شدتِ مہیج میں تفاوت کے اعتبار سے تاثیر ادراک کے مراتب قوت یا شدت میں فرق ہوتا ہے۔ اور شدتِ حس سے ہم معمولاً جو کچھ مراد لیتے ہیں یہ قوت کسی نہ کسی حد تک لازماً اس کا جز ہوتی ہے۔ لیکن ذہنی تمثال میں یہ جز قطعاً مفقود ہوتا ہے۔ چونکہ یہ شدت خاص طور پر ارتسامات کا مابہ الامتیاز ہے لہذا ہم اس کو ارتسامی شدت سے موسوم کر سکتے ہیں۔ یہ ارتسامی شدت اچانک پن سے بھی پیدا ہوسکتی ہے۔ مثلاً ایک معمولی خفیف آواز، جب کہ یہ بالکل خلاف توقع سنائی دے، تو ہمارے شعور میں یک گونہ شدت کے ساتھ داخل ہوگی لیکن دراصل ارتسامی شدت کی کمی بیشی کی شدت پر موقوف ہوتی ہے۔ جس قدر مہیج کی شدت کم ہوگی اسی قدر یہ تمثال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی علامت کا کم کام دیگی۔ اس لئے جب یہ بہت ہی کم اور خفیف ہوتی ہے، تو عملاً بے اثر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک نہایت ہی دھیمی آواز اور اس کے ذہنی استحضار میں ممکن ہے کہ امتیاز نہ ہوسکے۔ یہ امکان اختبار سے ثابت ہو چکا ہے۔ لیکن یہ اس امر کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے (جیسا کہ بعضے خیال کرتے ہیں)، کہ تمثال اور ادراک میں محض درجہ کا فرق ہے

(ج) وضاحت۔ ادراکات کے مقابلہ میں تمثالات کی حیثیت بہت کچھ ایک خاکہ یا نقشہ کی سی ہوتی ہے اور اس خاکہ کا پر کرنے والا جز، جو واقعی حسی تجربہ میں پایا جاتا ہے اعادۂ ذہنی میں مفقود ہوتا ہے اسلئے اعادہ ایک مٹا مٹا سا لنشان معلوم ہوتا ہے۔

لیکن یہ قاعدہ بلا استثنا تمام تمثالات پر نہیں صادق آتا۔ کیونکہ اگر سب نہیں، تو اکثر اشخاص بعض اصناف تجربہ کا صحیح و ممتاز طور پر اعادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اندرونی زبان (جس کو عام بول چال میں دل سے باتیں کرنا کہتے ہیں۔ م) کو لو جو عموماً سلسلۂ فکر و خیال کی حامل ہوتی ہے اگر یہ ان علامات کا جو مختلف اشخاص میں باہم تبادلۂ خیالات کا کام دیتی ہیں، اکثر نہایت صحیح اعادہ ہوتی ہے۔ بلکہ بہتیری صورتوں میں الفاظ کا ذہنی اعادہ کہنا چاہئے، کہ جس طرح وہ بولے جاتے ہیں، اسی کا ہوبہو مثنیٰ ہوتا ہے۔ یعنی آواز اور لب وغیرہ کی تلفظی حرکت دونوں کا صاف و صحیح طریقہ سے اعادہ کیا جاتا ہے۔ ارتسامی شدت بلاشبہ اس تمثالی اعادہ میں نہیں ہوتی۔ لیکن اسکی صفت یا کیفیت ادراک کی کیفیت سے ناقابل امتیاز ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں میں تلفظ کی حرکی فعلیت کا نہایت صحیح طور پر اعادہ ہوتا ہے لیکن صوتی جز مفقود یا تقریباً مفقود ہوتا ہے۔ بعض لوگ اندرونی زبان کی جگہ یا اس کے ساتھ مطبوعہ یا تحریری نقوش کا اعادہ کرتے ہیں۔

جو لوگ الفاظ کی آوازوں کا انتہائی وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں، ممکن ہے، کہ وہ نامفہوم اصوات (مثلاً حیوانات کی۔ م) کا ایک نہایت ہی مبہم حیثیت سے زیادہ اعادہ نہ کر سکتے ہوں۔ ایسے لوگ جب ان نامفہوم اصوات کے اعادہ کی کوشش کرتے ہیں، تو بجائے ان کے وہ انسان کی نقل کی ہوئی کسی نہ کسی آواز کا اعادہ کر جاتے ہیں۔

ذہنی استحضار کے خاکہ ہونے کی بہترین مثال اُن مادی اشیا کے اعادۂ ظہور سے ملتی، جن کا لمس و بصر کو ادراک ہوتا ہے اور جن کو آنکھ اور ہاتھ کی حرکات سے معلوم کیا جاتا ہے۔ گو بعضوں میں تو یہ اعادہ زیادہ تر لمسی و حرکی تمثالات پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اکثروں میں بصری تمثال کا غلبہ ہوتا ہے یہاں ہم صرف بصری تمثال ہی کو لیتے ہیں۔ جو اکثر حرکی اعادہ کو بھی متضمن ہوتی ہے۔ کیونکہ بہتیرے آدمیوں کی ”ذہنی آنکھ“ چیزوں کی شکل و صورت اور انکے اجزا پر کہنا چاہئے، کہ اسی طرح پھرتی ہے، جس طرح کہ جسمی آنکھ۔

یہ ظاہر ہے، کہ بصری تمثل کی قوت مختلف لوگوں میں نہایت مختلف ہوتی ہے۔ بعض بعض آدمیوں میں اس کی قابلیت نظر آتی ہے، کہ وہ اپنی دیکھی ہوئی شے کی ذہنی تصویر ایسی ہی صاف

واضح اور مفصل کھینچ سکتے ہیں، جو اصل سے بہت کم فرق رکھتی ہے۔ لیکن ان کا بیان بہت سی صورتوں میں ذرا احتیاط کے ساتھ قبول کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ علی العموم مطالعۂ نفس میں کچے ہوتے ہیں اور اپنا مافی الضمیر پوری صحت کے ساتھ نہیں ادا کر سکتے۔ لیکن آدمی جب کسی خاص ضرورت کی بنا پر پوری کوشش سے کوئی بصری تمثل پیدا کرتا ہے تو اسمیں اور اُس تمثل میں جو معمولاً وہ اپنے سلسلۂ خیال میں استعمال کرتا ہے بہرحال ہمکو فرق کرنا چاہئیے جیساکہ آگے چلکر معلوم ہوگا کہ معمولی فکر و خیال میں، جو مثلاً الفاظ کے واسطہ سے انجام پاتا ہے، واقعی ادراک کی تفصیلات کا اعادہ نہ صرف غیر ضروری بلکہ عمل فکر میں سدراہ ہوتا ہے جو شخص ذہنی تصویر وضاحت وصفائی کے لحاظ سے واقعی ادراک کے برابر قائم کرسکتا ہو، وہ بھی معمولاً ایسا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ جو آدمی بہت عمدہ کودنا جانتا ہے، وہ معمولی چلنے پھرنے کا کام بھی کودنے ہی سے لے۔ بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑکر جن کی ابھی پوری طرح تحقیقات نہیں ہوچکی ہے، ہم یہ دعویٰ کرسکتے ہیں، کہ معمولاً واقعی رویت کے مقابلہ میں بصری تمثل کی نوعیت خاکہ کی سی یعنی دھندلی اور ہٹی ہٹی سی ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں کا، (جن میں فشنر جیسے بہت سے مطالعۂ نفس کے ماہر علماء نفسیات بھی شامل ہیں) بصری تمثل اس درجہ خاکہ کا سا ہوتا ہے، کہ اگر اس کے دھندلے پن میں ذرا اور زیادتی ہو تو بس یہ سرے سے غائب ہی ہوجائے۔ ایسے اشخاص کی ذہنی تصویر کو دراصل تصویر کہنا ہی مشکل ہے۔ بلکہ اس کو حقیقۃً تصویر کا بھی ایک مٹا ہوا سا نشان یا سایہ کہنا چاہئیے۔ فشنر کے الفاظ ایسی ذہنی تصاویر کی بس ایک وہمی یا ظلی سی کیفیت رکھتے ہیں۔" جو لوگ بصری تمثل کی فشنر سے بہت زیادہ قوت رکھتے ہیں، وہ بھی یہ تسلیم کرینگے کہ خود ان کے بصری تمثل کا بیشتر حصہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

جن لوگوں کی بصری قوت تمثل بہت زیادہ کمزور ہوتی ہے، ان کو اکثر یہ تک بتلانا مشکل ہوجاتا ہے، کہ وہ اپنی ذہنی آنکھ سے جو کچھ دیکھ رہے ہیں، وہ واقعاً کیا ہے، چنانچہ جیمس کے ایک شاگرد سے اپنے ناشتہ کی ذہنی تصویر بیان کرنے کو کہا گیا، تو اس کا جواب یہ تھا، کہ وہ متعین طور پر اس کے متعلق اپنے ذہن میں، مجھ کو کوئی بات نہیں ملتی۔ ہر چیز

---

[1] بعض بعض استثنائی صورتیں ایسی بھی ملتی ہیں، جن میں بصری تمثل کی قوت کہنا چاہئے، کہ تقریباً معدوم ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ لیڈز یونیورسٹی کے مسٹر ولٹن نے مجھ کو یقین دلاکر کہا، کہ ان میں تمثل بصری کی قوت کا نام ونشان تک نہیں ہے۔

نہایت مبہم ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں۔ میں کرسیوں کا شمار نہیں کر سکتا۔ تفصیل سے مجھ کو کوئی شے نہیں نظر آتی۔ بس ایک عام اثر ہے، جس کی نسبت میں ٹھیک طور سے نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں[1]" گویہ ایک انتہائی صورت ہے۔ تاہم۔ اس سے وہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے، جس پر یہاں سب سے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔ یعنی ذہنی تمثال کی عدم وضاحت بڑی حد تک بالکل ایک خاص نوعیت رکھتی ہے۔ جو اس قسم کی عدم وضاحت سے، جیسی مثلاً دھیمی روشنی یا دوری وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے، نوعاً مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ اُس عدم وضاحت سے بھی نوعاً مختلف ہوتی ہے جو ایجابی وسلبی بعدی حسوں کی مختلف صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ تمثال کی حیثیت ایک نقشہ یا خاکہ کی سی اس لئے ہوتی ہے، کہ حسی تجربہ کا یہ صرف ایک خلاصہ یا نچوڑ ہوتی ہے۔ لیکن بہت سے لوگوں کو جو مطالعۂ نفس سے تمثالات کی تحقیق کرتے ہیں، ان کو یہ معلوم کر کے اچنبا ہوتا ہے، کہ یہ خاکہ اکثر بن کس طرح جاتا ہے اور یہ بالکل ان کی سمجھ میں آجاتا ہے، کہ ونڈرلینڈ میں ایلس بلی کے دانت نکالنے کو بغیر بلی کے دیکھ سکتی تھی۔ یہ صرف مرکبات پر منحصر نہیں، بلکہ رنگ و آواز وغیرہ کے مفرد حسی صفات پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ مثلاً میں کسی خاص متعین سرخ رنگ کا ذہنی اعادہ کرنا چاہتا ہوں جیمیں کامیاب ہوتا ہوں۔ اور اس تمثال سرخ رنگ کو اسکے اصلی ادراک سے مقابلہ کر کے میں کہہ سکتا ہوں کہ دونوں ایک ہیں لیکن اس عینیت یا ایک ہونے کے ساتھ ان میں ایک ایسا اختلاف بھی پایا جاتا ہے، جو تمام تر ارتسامی شدت کی ناموجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ادراک میں کچھ ایک ایسی "خانہ پری" سی ہوتی ہے، جو اس کے تصور یا تمثال میں نہیں موجود ہوتی۔ یہ "خانہ پری" کیا ہے، میں نہیں بتا سکتا مجھ کو جس بات کا یقین ہے، وہ صرف یہ کہ ادراک میں یہ علانیہ طور پر موجود ہوتی ہے[2]، اور تمثال میں مفقود۔

ادراک کے مقابلہ میں تمثالات کی نسبتہً اس عدم وضاحت کے متعدد اسباب ہیں۔ کچھ تو اس کی وجہ بقول ڈاکٹر وارڈ کے "فراموشی" ہوتی ہے۔ یعنی ارتسامی تجربہ کے بعض

---

[1] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۴۵

[2] نیز مجھ کو اس بات کا بھی یقین ہے، کہ یہ "خانہ پری" تمام تر حرکی (عضوی) احساسات کا نتیجہ نہیں ہے۔

اجزا صرف اس لئے تمثال سے غائب ہو جاتے ہیں، کہ ان کے محفوظ اور یاد رکھنے یا کم از کم ان کے اعادہ کی قوت ہمارے اندر ناقص ہوتی ہے۔ نیز ذہنی تمثال کا ابہام اس شے سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس کو ڈاکٹر وارڈ "عمل تکرار" سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی تمثال ہمیشہ کسی ایک ہی ادراک کی نہیں بلکہ بہت سے مکرر ادراکات کی پیدا کردہ ہوتی ہے، جن میں بعض باتیں مشترک ہوتی ہیں اور بعض مختلف۔ محدود و متعین طور پر اعادہ صرف مشترک امور کا ہوتا ہے، باقی اختلافی تفصیلات خود اپنے اختلاف ہی کی بنا پر اعادہ میں رکاوٹ کا باعث ہو جاتی ہیں۔ اسی لئے جہاں تک ان تفصیلات کا تعلق ہوتا ہے، تمثال میں ابہام و تزلزل پایا جاتا ہے۔ مثلاً "جس نے بادشاہ بیگم کو محض ایک بار دیکھا وہ اس کا خیال بغیر اس کے دیگر ماحولی تفصیلات کے بہ مشکل کر سکیگا، لیکن سو طرح کے مختلف حالات میں دیکھنے کے بعد ایسا نہیں ہوتا"[1]

ان اسباب کے علاوہ تصوری اعادہ کی عدم وضاحت کا ایک اور سبب ہے، جو زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ ارتسامی تجربہ کے تمام تفصیلات کا اگر اعادہ ہوتا تو یہ صرف بے کار ہی نہیں، بلکہ مضر ہوتا۔ تصورات کا مربوط سلسلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے طلبی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کسی نہ کسی عملی یا نظری غرض و غایت کی طلب میں سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لہذا اسی حصہ ادراک کے اعادہ کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس غرض سے متعلق ہو، باقی غیر متعلق چیزوں کا اعادہ ذہنی فعلیت کی راہ میں محض ایک روک اور مزاحمت ہوگا۔ مثلاً جو کچھ میں نے کل کیا ہے، اگر اس کو اس غرض سے یاد کرنا چاہوں کہ اخلاقی نصب العین سے میرے افعال کسی حد تک مطابق تھے، تو چند منٹ اس محاسبہ کے لئے کافی ہونگے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے، کہ میں بارہ گھنٹے کے واقعات کا چند منٹ میں اعادہ کر لیتا ہوں؟ ظاہر ہے کہ صرف حذف کے ذریعہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔ یعنی ہم صرف ایک ایسا خاکہ قائم کر لیتے ہیں، جس میں اشیاء، واقعات و افعال کی جزئی تفصیلات کو حذف کر کے صرف موٹی موٹی نمایاں خصوصیات سامنے آجاتی ہیں۔ محض بھول یا فراموشی اس عمل میں فی الجملہ معین ہوتی ہے، لیکن بہت سی باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو میں گو بھولا نہیں ہوں، تاہم ان کا اعادہ نہیں

---

[1] دیکھو وارڈ کا مضمون "سائکالوجی" (نفسیات) در انسائکلوپیڈیا بریٹانیکا، نواں ایڈیشن جلد ۲۰۔ صفحہ ۶۲۔

کرتا۔ بلکہ ان کو صرف اس لئے نظر انداز کرتا جاتا ہوں، کہ اصل مقصد سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر میرے کام نہیں آتیں " اگر صبح کے ناشتہ کا تصور میں اپنے دل میں کرنا چاہوں، تو آدھ گھنٹہ میں جو کچھ ہوا تھا، اس کی ایک عمومی و کلی تمثال کا پیش نظر ہو جانا کافی ہوگا۔ اسی لئے ناشتہ کرنے کے سارے واقعہ کا جس میں نصف گھنٹہ لگ گیا تھا، ایک منٹ سے بھی کم میں اعادہ کر سکتا ہوں، اور پھر کسی دوسری شے کے خیال پر پہنچ جا سکتا ہوں[ا]"۔ بالعموم ایسے لوگوں کا ذہنی تمثل زیادہ واضح و مفصل ہوتا ہے، جن کے اغراض مجرد ہونے کی جگہ مادی ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ فلاسفہ اور علماء ریاضیات کی بہ نسبت وحشی یا غیر تعلیم یافتہ آدمی یا شاعر و صناع، میں کم از کم بصری تمثل اور اکثر دیگر تمثلات کی بھی، قوت بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، کہ جو اشخاص تجریدی فکر کے عادی ہو جاتے ہیں وہ اکثر بجز اعادۂ الفاظ کے برائے نام یا سرے سے کوئی تمثل نہیں رکھتے۔

(د) ذہنی فعلیت سے تعلق۔ واقعی حس میں ہم نسبتہً منفصل و متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ارتسامات کی بنیاد ایک ایسے جزو پر ہوتی ہے، جو قطعاً نفسی نہیں (یعنی مہیج) ادراک میں جو کام ہمارے لئے مہیج کرتا ہے، تصورات میں وہ کام ہم خود اپنے لئے کرتے ہیں۔ تمثالات پر ہم صرف اتنی دیر اور اس حد تک توجہ کرتے ہیں، کہ جتنی دیر اور جس حد تک اسکا تعلق ذہنی فعلیت کی عام جہت سے ہوتا ہے یا جس حد تک کہ یہ پہلے سے موجود میلانات کو عمل میں لا کر کسی نئے سلسلۂ فعلیت کا باعث ہوتی ہے۔ بخلاف ارتسامات کے، کہ وہ اپنی ارتسامی شدت کی بنا پر ہم کو توجہ کرنے کے لئے مجبور کر دیتے ہیں بلکہ اگر وہ کافی طور پر شدید ہیں، تو کسی خیال میں گہرے سے گہرے انہماک و استغراق کے باوجود ہماری توجہ کو اپنی جانب موڑ لیتے ہیں۔

ارتسامات کا جب تک مہیج قائم رہتا ہے، اس وقت تک یہ ارتسامات بھی قائم و ثابت رہتے ہیں۔ بخلاف تمثالات کے کہ ان کا شعور میں قائم رہنا، تمام تر توجہ پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی ادراک پر متوجہ ہوتے ہیں، تو مہیج کی ارتسامی شدت اس کو قائم و ثابت رکھنے میں ہماری ذہنی فعلیت کے ساتھ شریک عمل ہوتی ہے۔ لیکن توجہ ایک ہی شے پر لگاتار کبھی نہیں جمتی۔ بلکہ بیچ بیچ میں اکھڑ جاتی ہے، اور ایک چیز سے دوسری پر پہنچ جانا چاہتی ہے

[ا] تحلیلی نفسیات۔ جلد دوم۔ صفحہ ۱۸۵

اس اُکھڑنے اور جمنے کا غالباً ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ارتسامات میں باوجود ان کو قائم رکھنے کی کوشش کے، ایک خاص قسم کی غیر استواری پائی جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے،[1] کہ ہماری طرف سے قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود، تمثال کی '' وضاحت و تمامیت میں برابر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے، جس طرح تیز ہوا کی حالت میں فوارہ کے چلنے یا آتش بازی کے اناروں کے چھوٹنے میں ہوتا ہے کہ یہ برابر اِدھر اُدھر لہراتے رہتے ہیں ..... اس قسم کی متواتر روانی و حرکت یا لہرانا ادراک میں نہیں ہوتا''۔ لیکن ڈاکٹر وارڈ نے اس حرکت یا لہرانے کو تمام تر تمثالات کی طرف منسوب کرنے میں ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ کیونکہ اعداد و شمار کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بعض غیر معمولی قوت تمثل رکھنے والے اشخاص اس قسم کے لہراؤ یا اوتار چڑھاؤ کے بغیر بصری تمثال کو نگاہِ ذہن کے سامنے قائم رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کو بھی تمثال کے قائم رکھنے میں یک گونہ دماغی زور ضرور لگانا پڑتا ہے جس کی ادراکات پر توجہ کرنے میں حاجت نہیں پڑتی۔

یہی فرق ایک دوسرے طریقہ سے اس وقت نظر آتا ہے، جب کہ ہم ارتسامی تغیر و انتقال کا تمثالات کے تعاقب و تسلسل سے موازنہ کرتے ہیں۔ کیونکہ تمثالات، حامل تصورات ہونے کی حیثیت سے، علی العموم خالص نفسیاتی احوال کے مطابق یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں یعنی ان کا تعاقب سابقہ ائتلافات اور موجودہ ذہنی فعلیت کی عام نوعیت کے تابع ہوتا ہے۔ اس طرح تمثالات کا بہاؤ خود عمل توجہ کی متواتر ترقی و تغیر پر منحصر ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے ارتسامات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان میں نفس توجہ کی تغیر پذیری کو صرف فی الجملہ ہی دخل ہوتا ہے۔ باقی بہت زیادہ وہ اُن مہیجات کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو آلاتِ حس پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے ان کی نوعیت خود شعوری عمل کے تغیر کی نہیں بلکہ ایک ایسی شے کے تغیر کی ہوتی ہے، جو شعور میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی جس کا شعور ہوتا ہے۔ یہ نوعیت اس صورت میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ خارجی تغیرات یکایک ایسے تجربات کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے ذہن آمادہ و متوقع نہیں ہے۔ مثلاً جس کرسی پر ہم بیٹھے ہیں وہ اچانک ٹوٹ جائے۔ لیکن جب ہم کسی واقعہ کے متوقع اور اس کے

[1] مضمون ''سائکالوجی'' انسائکلوپیڈیا، صفحہ ۵۶۹۔

ظہور پر مناسب عمل کے لئے آمادہ ہوتے ہیں، تو اس صورت میں بھی، اس کے وقوع فی الشعور کے طریقہ میں ایک ایسی خلل اندازی یا اچانک پن سا پایا جاتا ہے، جو خیالی سلسلۂ تصورات کی آمد و رفت میں نہیں موجود ہوتا۔ یہ خود ہماری ذہنی فعلیت کا تسلسل نہیں ہوتا بلکہ یہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے، جو ہم پر واقع یا طاری ہوتی ہے، اور جو ہمارے ذہن پر باہر سے عمل کرتی ہے۔

(ھ) حرکی فعلیت سے تعلق۔ چونکہ ادراکات کا انحصار خارجی تہیج پر ہوتا ہے۔ جو ماحول کی چیزوں سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے جسم اور اس کے اعضا کو اپنے ماحول کے ساتھ جو مکانی علاقہ ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے ان میں اختلاف و تغیر ہونا لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ ہمارے ادراکات میں ہماری حرکات سے تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اپنے تمثالات کو ہم اپنے ساتھ لئے لئے پھر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنا منھ پھیر لیں یا اپنی آنکھیں بند کرلیں، تو جس چیز کو ہم پہلے دیکھ رہے تھے اب نہیں دیکھ سکتے۔ خصوصاً ہماری حسوں میں آلات حس کے تطابق کے ساتھ تغیر واقع ہوتا ہے۔ کسی شے کو پوری طرح وضاحت کے ساتھ دیکھنے کے لئے، ہم آنکھ کو ایسی وضع میں رکھتے ہیں کہ اس شے کی شعاعیں آنکھ کے زرد نقطہ پر پڑتی ہیں علیٰ ہذا القیاس لینز کو ہم اس طرح ٹھیک کرتے ہیں، کہ وہ شبکیہ پر صاف و واضح تمثال پیدا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان حرکی تطبیقات کی موجودگی واقعی رویت اور بصری تمثل میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے۔ ضروری اختلافات کے ساتھ یہی تمام دیگر حواس پر بھی صادق آتا ہے۔

یہ سچ ہے، کہ تمثالات کے ساتھ بھی تطابق پایا جاتا ہے، جو بڑی حد تک اُن حرکی تجربات کے اعادہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو واقعی ادراک کے وقت ہوتے ہیں۔ لیکن اس اعادہ کا واقعی حرکت سے آسانی کے ساتھ امتیاز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ محض تمثل میں وہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ توجہ اندر دماغ کی جانب کھینچ رہی ہے، حرکی اعادہ ان حسوں کے پہلو بہ پہلو موجود ہوتا ہے، جو جسم اور اس کے اعضا کی واقعی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ ذہنی تصویر کی دیکھ بھال میں یہ ہو سکتا ہے، کہ واقعی رویت کے حرکی اعمال کا اس میں کچھ نہ کچھ اعادہ ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی اس کے مطابق ہم اپنی آنکھ کو حرکت نہیں دینے لگتے، بلکہ ممکن ہے، کہ جسمانی آنکھ سرے سے بند ہی ہو۔ اس طرح حرکی اعادہ واقعی حرکت سے نہایت آسانی کے ساتھ قابل امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ وضع و حرکت کی واقعی حس، جو ہم آنکھ سے حاصل کرتے ہیں، وہ ان حرکات سے مختلف و مبائن ہوتی ہے، جن کا ذہن میں اعادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ذہنی اعادہ کی حرکات

اندر کی طرف سر میں واقع ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔

۶۔ ادراک و تمثال کا ایک دوسرے سے مستقل وجود

نیلگوں آسمان کو دیکھتے ہیں، بقول ڈاکٹر وارڈ کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے ایک حصے کو نیلگوں کی جگہ ذہن میں سرخ تصور کر لیں۔ یہاں اس بات کا جان لینا نہایت اہم ہے کہ مثال بالا میں لوگ جس وقت کہ آسمان کے سرخ ہونے کا تمثل یا تصور کر رہے ہوتے ہیں، اس وقت یہ نہیں ہوتا کہ ساتھ ہی وہ اس کے نیلگوں ہونے کو بھی دیکھ رہے ہوں۔ یعنی سرخ کا تمثال اُن کے اور آسمان کے درمیان اس طرح نہیں حائل ہو جاتا، کہ اس کی نیلگونی کے ادراک کو چھپا لے۔ اسی طرح جب آنکھیں بند کر کے کوئی بصری تمثل قائم کیا جاتا ہے، تو اکثر اشخاص کے لئے یہ تمثل، ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اور اس خاکستری منظر یا فضا کا جز نہیں بن جاتا جو خود شبکیہ کی روشنی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ البتہ بعض اوقات ایسا معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ تمثل گویا خاکستری فضا میں ملا جا رہا ہے۔ لیکن جب ایسا ہوتا ہے، تو تمثل بہ حیثیت تمثل کے غائب ہو کر درحقیقت ارتسام بنتا جاتا ہے۔ ورنہ جس قدر زیادہ یہ تمثل کی نوعیت رکھتا ہے، اسی قدر یہ اُن حسوں سے بے تعلق اور مستغنی و مستقل نظر آتا ہے، جن کا منشا خود شبکیہ کی حالت ہے۔

یہی دیگر حواس کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت جن انگلیوں سے میں قلم پکڑے ہوں، اُن کی نسبت یہ تصور کر سکتا ہوں، کہ اگر گرم پانی میں ڈال دی جائیں، تو کیا احساس ہوگا۔ لیکن یہ ذہنی تصور یا تمثل اس وقت کے واقعی احساس کو نہیں باطل کر دیتا۔ اسی طرح گو میرے کان ایک بہرے کر دینے والے شور و غل سے گونج رہے ہوں، تاہم عین اسی وقت کسی لفظ کے ذہنی تلفظ یا تمثل کو خواہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو۔ اس واقعی شور و غل سے بیں واضح طور پر ممتاز کر سکتا ہوں۔ نیز جس وقت کہ میرے آلات گویائی بے حرکت یا اور آوازوں کے ادا کرنے میں مصروف ہوں، عین اسی وقت کسی لفظ کا ذہن میں بھی میں تلفظ یا تمثل کر سکتا ہوں۔

اس قسم کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ادراکات اور تمثالات ایک دوسرے سے مستقل وجود رکھتے ہیں۔ جس کی توجیہ اگر ہم یہ فرض کر لیں، تو ہو سکتی ہے، کہ عمل ادراک میں جو عصبی حصے مہیج ہوتے ہیں، وہ تمام تر وہی نہیں ہوتے، جو تمثل کی صورت میں مہیج ہوتے ہیں۔

بعض امراض سے بھی اس فرض یا خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ان امراض میں دیکھا گیا ہے کہ بصری، لمسی اور سمعی تمثالات کے اعادہ کی قوت تو معدوم تھی لیکن ان کے مقابل کی حس علیٰ حالہ قائم تھی۔

ایک طرف احساسات وادراکات اور دوسری طرف تصورات، ان دونوں کے عصبی مقامات میں جو تعلق ہے، اس کی بحث ابتک ایک پریشان کن مسئلہ ہے۔ لیکن اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ گویہ مسلسل اور کم و بیش ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے، تاہم اس سے ان کا ایک ہونا کسی طرح نہیں لازم آتا۔

اتنا بہر حال معمولی تجربہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ حس کا وجود اپنے مقابل کے امکان تمثال کا استلزام نہیں ہوتا۔ جو لوگ بصری تمثل کی قوت بہت کم یا بالکل نہیں رکھتے، وہ واقعی چیزوں کو اس طرح دیکھ سکتے ہیں، جس طرح بہتر سے بہتر بصری تمثل کی قوت رکھنے والے دیکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا جن لوگوں کی اعادۂ اصوات کی قوت نہایت محدود ہوتی ہے، ان کا سمعی ادراک بالکل صحیح اور تیز ہو سکتا ہے۔ عضوی حسوں کے ذہنی اعادہ کی کوئی قابل لحاظ قوت بہت ہی کم لوگ رکھتے ہیں جن حیوانات کی ادراکی قوتیں اچھی طرح ترقی یافتہ ہوتی ہیں، ان میں ہو سکتا ہے کہ ذہنی تمثل کی قوت کم یا بالکل نہ پائی جاتی ہو۔

۷۔ توہم، التباس اور خواب

توہم کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے، اوپر حسی ظہور اور خارجی حقیقت کے فرق کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اسکا ملحوظ رکھنا ضروری ہے[۱]۔ معمولاً ہم اشیاء مدرکہ کو ان کے مختلف حسی ظہورات میں صحیح طور پر پہچان سکتے ہیں۔ اور حسی ظہور کے اختلافات ان اشیا کے متعلق کسی بڑی موٹی غلط فہمی کا باعث نہیں ہوتے، پھر کسی ناموجود شے کو موجود سمجھ لینا تو اور بھی قلیل الوقوع ہے۔ لیکن بعض انتہائی صورتوں، خصوصاً امراض کی حالت میں اسکے خلاف بھی ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ وہ ہوتا ہے جسکو توہم کہا جاتا ہے فرض کرو کہ ایک خاص ارتسامی تجربہ گزشتہ ائتلافات کی بنا پر عادۃً و لزوماً وضاحت کے ساتھ کسی خاص قسم کی خارجی شے کی موجودگی کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کر دیتا ہے۔ اب اگر یہ شے واقعاً اُن حسوں کی ایک شرط کی حیثیت سے موجود ہے، جو اس کی موجودگی کی جانب انتقال ذہن کا باعث ہیں، تو ہمارا ادراک صحیح ہوگا یعنی اسی حالت میں جو شے مدرک معلوم ہوتی ہے اس کا حقیقتہً ادراک ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر اس شے کی ناموجودگی میں، دیگر شرائط و حالات کی بنا پر اسی قسم کے احساسات پیدا ہوں

[۱] کتاب سوم۔ حصہ دوم۔ باب دوم فصل ۳۔

تو پھر یہ التباس یا توہم یا اُن دونوں کے بیچ کی کوئی چیز ہے۔

خالص التباس کی صورت میں حواس اپنی معمولی صحیح حالت میں ہوتے ہیں، اور حسب معمول کسی نہ کسی واقعتاً موجود شے سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اس تاثر سے جو ارتسامات پیدا ہوتے ہیں، وہ پرانے عادی ائتلاف یا کسی اور وجہ سے ذہن کو واقعی طور پر موجود شے کے بجائے کسی دوسری مختلف شے کی جانب منتقل کر دیتے ہیں۔ مثلاً موم کے مجسمہ کو زندہ آدمی، یا لکڑی وغیرہ کی مصنوعی کتاب کو واقعی کتاب یا انڈے کی خالی پھکلائی کو پورا انڈا سمجھ لینا اسی طرح سیر بین میں، جب دو مسطح تصویریں ایک مجسم شکل نظر آتی ہیں، تو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ تو اپنے معمولی ہی طریقہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ان کے عادی ائتلافات، ایک ایسی مختلف شے کی جانب ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں، جو واقعتاً موجود نہیں ہے۔

بخلاف توہم کے، کہ اس میں ارتسامی تجربہ کلاً یا جزءً خود آلات حواس یا نظام عصبی کی کسی غیر معمولی استثنائی حالت کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ مثلاً شراب سے بدمستی کی حالت میں آدمی کو چوہے یا سانپ نظر آتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کے ارتسامات ان ارتسامات کے مماثل ہوتے ہیں، جو واقعتاً سانپ یا چوہے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات کے اکتسابی معنی کی جانب ذہن غیر مرتوقع طور پر منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن التباس کی صورتوں کے خلاف، ارتسامات خود محض مہیج کے شبکیہ پر معمولی اثر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ یہ کلاً یا جزءً عصبی نظام کی اس غیر معمولی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ جو الکحل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جسکا نتیجہ وہ غلط اوراک ہوتا ہے، جس کو توہم کہا جاتا ہے۔

ایک ہی اوراک کچھ التباس پر مبنی ہو سکتا ہے، اور کچھ توہم پر۔ مثلاً کپڑوں کا ایک جوڑا ٹنگا ہوا دیکھ کر ہم کو دھوکا ہو سکتا ہے کہ آدمی کھڑا ہے۔ ایسی صورت میں جس خاص نوعیت کے حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ کچھ تو ان کپڑوں پر مبنی ہو سکتے ہیں اور کچھ آلۂ بصر کی ایک غیر معمولی حالت پر۔ جہانتک ان کا منشا خارجی مہیج کے معمولی اثر کی غلط تعبیر ہے، یہ التباس میں داخل ہیں اور جس حد تک کہ ان کی بنیاد شبکیہ یا نظام عصبی کی غیر معمولی حالت پر ہے، یہ توہم ہیں۔ ایسی صورتوں میں یہ ہو سکتا ہے، کہ کپڑوں کی پیدا کردہ معمولی حسوں کے سوا کوئی اور حس نہ موجود ہو، اور غلطی کا منشا تمام تر غلط تعبیر ہو۔ جب ایسا ہو، تو یہ توہم کی بلا کسی شرکت کے خالص التباس ہی التباس ہے۔

ارتسامی تجربہ کے تمام معمولی خصوصیات کا توہم میں پایا جانا ضروری نہیں۔ خواب اس حد تک توہم کی نوعیت میں واخل ہے، کہ اس کا دیکھنے والا ایسی چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے، جو واقعاً خارج میں نہیں موجود ہوتیں۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے تجربات غیر واضح اور ارتسامی شدت سے خالی ہوتے ہیں، اور عموماً اس حس کی فعلیت پر موقوف نہیں ہوتے، جو ادراکات کا خاصہ ہے۔ ان کی ارتسامی نوعیت زیادہ تر اس پر مبنی ہوتی ہے، کہ وہ اصلاً ذہنی فعلیت کے تابع نہیں ہوتے، یعنی بلا ارادہ بے تاب اور دفعتہً شعور میں رونما ہو جاتے ہیں۔ ان کے ظہور میں ہم اسی طرح منفعل ہوتے ہیں، جس طرح کہ بیش حواس، واقعی اشیا کی حس میں۔ عمل تنویم کے معمول میں جو توہمات پیدا کئے جاتے ہیں، وہ غالباً اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

وجود توہم کے شرائط دماغی خون کی نوعیت وتقسیم کے خاص تغیرات اور دماغی مادہ کے امراضی اثرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً الکحل، افیون، ایتھر، کلوروفارم وغیرہ کے زہریلے اجزا کا دماغ میں پایا جانا، جو نظام عصبی میں ایک حدت سی پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سونے میں چونکہ تنفس دھیما یا پست پڑ جاتا ہے، اس لئے خون میں کاربونک ایسڈ پیدا ہو جاتا ہے، جس سے دماغ کے مراکز حسی میں ہیجانی کیفیت رونما ہو سکتی ہے۔

بہت سے توہمات نظام عصبی کی خاص حالت اور آلات حواس پر معمولی ہیجانات کے عمل کا مشترک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اس حد تک توہمات فی الجملہ التباسات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خواب کے تجربات کی صورت بڑی حد تک یہی ہوتی ہے۔ پسلیوں میں اگر ذرا درد ہو، تو آدمی کو خواب میں معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی خنجر بھونک رہا ہے یا کتا کاٹ رہا ہے۔ اسی طرح سونے میں اگر کوئی ٹھنڈی شے جسم سے مس کر رہی ہو، تو خواب میں لاش دکھائی دے سکتی ہے۔ بعض صورتوں میں اندرونی حالات کی بنا پر شبکیہ کا ہیجان خواب کی تصویریں بنانے میں نہایت اہم حصہ رکھتا ہے۔ جس کے متعلق پروفیسر لیڈ کے تجربات کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے، کہ "جب میں اپنے خواب کے بصری تمثلات کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ اور ساتھ ہی شبکیہ کی فضا کا اس قدر جلد مشاہدہ کر سکتا ہوں کہ دونوں میں موازنہ ہو سکے، تو شبکیہ کی رنگین اور چمکیلی خیالی صورتوں کے خاکہ سے تقریباً ہمیشہ بلا استثناء ان

۱؎ مائنڈ این ایس جلد اصفحہ ۳۰۱

چیزوں کی اصل کا غیر مشتبہ طور پر پتہ چل جاتا ہے، جن کو ابھی اپنے خواب کی حالت میں دیکھ چکا ہوں۔ طویل مشق سے پروفیسر لیڈ نے یہ قوت حاصل کر لی ہے، کہ آہستہ آہستہ خواب دیکھنے بھر کی نیند طاری کر کے، دفعتہً اسی طرح بیدار ہو جاتے ہیں، کہ توجہ، خواب کی صورتوں کا رنگ و روشنی کے ان تجربات سے موازنہ کر رہی ہوتی ہے، جو شبکیہ کے اندرونی افعال سے پیدا ہوتے ہیں، جن کو وہ خاص طور سے واضح و متنوع پاتا ہے۔ "سب سے زیادہ مکمل و مفصل بصری خوابوں کی اصل شبکیہ کا اندرونی عضوی ہیجان ہو سکتا ہے۔ اور میرے اختبارات کی بنا پر شاید کسی مسئلہ کا حل کرنا اس سے زیادہ دشوار نہیں ہو سکتا تھا، جتنا کہ اس مسئلہ کا، کہ اس قسم کے ہیجان سے آدمی کو خواب میں اپنے سامنے الفاظ کا ایک مطبوعہ صفحہ کیسے نظر آسکتا ہے؟.... لیکن میں نے متعدد بار اپنی خواب دیکھنے والی قوت کو حقیقۃً اس حال میں پکڑا ہے، کہ ابھی ابھی اس کے سامنے مطبوعہ کتاب کا ایک صفحہ کھلا ہوا تھا۔ ایک خواب میں بین طور پر میں نے الفاظ اور جملے بنانے والے مطبوعہ حروف کو دیکھا اور اپنی آنکھوں سے ان کو پڑھتا رہا۔ بیدار ہونے پر اس شبکی فضا کا صاف طور پر میں نے پتہ لگایا، جو ایسے غیر معمولی التباس کی باعث تھی۔ وہ ذرا سی روشنی اور سیاہ داغ جن کو کہ اسطوانات اور مخروطات کی فعلیت پیدا کرتی ہے، شبکی فضا کے آر پار پھیلے ہوئے متوازی خطوط میں مرتب تھے"[1]۔

خالص التباس وہ ہے، جس میں کہ توہم کا کوئی جزو نہ شامل ہو۔ مشاہدہ کرنے والے حواس پر جو ارتسامات بنتے ہیں وبعینہٖ ویسی ہی حسوں کا باعث ہو سکتے ہیں، جو معمولاً ان سے پیدا ہوتی ہیں، اور پھر بھی یہ ہو سکتا ہے، کہ جن اشیا یا افعال کا بظاہر ادراک ہو رہا ہے، وہ واقعاً نہ موجود ہوں۔ یہی توہم سے پاک وہ خالص التباس ہے، جس کی مثال بازیگری کے کرتبوں سے ملتی ہے۔ مثلاً جب کوئی شعبدہ باز محض دیکھنے میں تلوار نگل جاتا ہے، تو دیکھنے والے کی آنکھ پر جو حسی ارتسامات بنتے ہیں، وہ بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں، کہ گویا شعبدہ باز واقعاً تلوار نگل گیا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ خالص التباسات میں بوقت واحد ایک کثیر جماعت مبتلا ہو سکتی ہے۔ بخلاف جماعتی توہمات کے، کہ گو "مجلس تحقیقات نفسی" نے انکے وجود کو ثابت کیا ہے، تاہم انکا وقوع نہایت شاذ اور بہت زیادہ محتاج توجہ ہے۔

---

[1] ٹامنڈ ابن الیس جلد ا صفحہ ۳۰۲

(۲)

باب

سلاسل تصورات

۱۔ عمل تصور کی دوگونہ حیثیت

فعلیت اوراکی کے سلاسل کی طرح تصوری سلاسل میں بھی بالعموم دلچسپی وغرض کی ایک خاص وحدت یا تسلسل پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ بھی کسی نہ کسی عملی یا نظری غرض وغایت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ تصورات کے بہاؤ میں جو تغیر یا انتقالِ ذہن اس تسلسلِ غرض کو توڑتا ہے، وہ عموماً ذہن کا ایک سلسلہ سے دوسرے سلسلہ کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے، کہ جو غرض وغایت کسی منفرد سلسلۂ تصورات میں وحدت کا باعث ہوتی ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی حقیر و نامحسوس سی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ بہت ممکن ہے، کہ اس سلسلہ کی حقیقت محض ایک آنی خیال سے زیادہ نہ ہو، بلکہ سلسلہ کیسا بہ صرف ایک ہی تصور معلوم ہوتا ہو۔ لیکن اگر اس سے کسی غرض وغایت کی (خواہ وہ کیسی ہی حقیقت وزود فنا کیوں نہ ہو) کچھ بھی تشفی ہوتی ہے تو اسکو مسلسل خیال بہر حال سمجھنا پڑیگا

ہر سلسلہ تصورات اپنے اندر دو جہات یا حیثیات رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ نئے تصورات کی تخلیق و تولید کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ اگلے تصورات کا احیا واعادہ۔ اس کا مواد گزشتہ تجربات سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن جس وقت کہ تصورات کا احیا ہوتا ہے، اس وقت کی مجموعی دماغی حالت کے لحاظ سے، اس مواد کی تشکیل وصورت بندی میں فرق ہوتا

رہتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہم گزشتہ واقعات کا محض اعادہ ہی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں کہ تا بہ امکان یہ بالکل اپنی اصلی نوعیت میں قائم رہیں، تو بھی جس صورت سے یہ شعور کے سامنے آتے ہیں اُس کا دار مدار اسی وقت کے موجودہ حالات ہی پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے، کہ اعادہ کی حالت میں یہ شعور کے سامنے بہ حیثیت گزشتہ واقعات کے آتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب پہلی دفعہ یہ واقع ہوئے تھے، تو اولین یا ابتدائی تجربات کی حیثیت رکھتے تھے۔

لہذا ہر سلسلۂ تصورات تخلیقی اور احیائی دونوں حیثیات رکھتا ہے، البتہ انھیں ایک کے دوسرے پر غلبہ کے لحاظ سے بے انتہا اختلافات ہوتے رہتے ہیں سب سے پہلے "ائتلافِ تصورات" کے زیر عنوان ہم احیائی رخ کو لیتے ہیں، پھر اس کے بعد "تخلیق تصوری" کے زیر عنوان دوسرے پہلو پر بحث کرینگے۔

۲۔ ائتلافِ تصورات | ائتلاف کی عام نوعیت و ماہیت کو سمجھنے کے لئے کتاب دوم باب ۳ ش کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ہر قسم کے ائتلافی ربط کی بنیاد مختلف احضارات کے اس اتحادِ عمل پر ہوتی ہے، جو کسی واحد مجموعی رجحان یا میلان کے پیدا کرنے کے لئے ان میں پایا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ان احضارات میں سے جب کبھی کوئی دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو پورا مجموعی رجحان متہیج ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ا اور ب دو احضارات سے ملکر اب ایک مجموعی رجحان بنا ہے، تو الف کے مماثل کسی تجربہ کا دوبارہ وقوع پورے رجحان اب کو متہیج کردیگا باقی اگر اعادہ کی صورت محض اکتسابی معنی کی ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ا میں کچھ ترمیم ہو جائیگی، جس کو ہم ب ا سے تعبیر کر سکتے ہیں، لیکن تصوری اعادہ کچھ اس سے زائد کا نام ہے۔ اسمیں ب کا وقوع ب ا کے بعد اگلا نہ احیا کو مستلزم ہوتا ہے، جو ذہنی عمل کے مسلسل بہاؤ میں نسبتہً ایک مستقل قدم ہوتا ہے۔

یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ اصل میلان اب یعنی پورے مجموعی تجربہ کے احیا کا ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شے مخل نہ ہو، تو ب کا احیا ا کے ساتھ اُسی تعلق میں ہوگا، جو اس کے اصلی وابتدائی وقوع میں تھا۔ مثلاً اگر کسی شے کا اصلی تجربہ اس طرح ہوا تھا، کہ یہ کسی دوسری شے کے اوپر رکھی ہوئی یا اس کے تابع اور اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے پائی گئی تھی تو تصوری احیا کا میلان اس کو بعینہ انھیں تعلقات میں پیش کرنا چاہیگا۔ ظاہر ہے کہ اشیا کے یہ تعلقات اپنی نوعیت کے لحاظ سے بے انتہا مختلف و متنوع ہو سکتے ہیں۔ لہذا ائتلاف تصورات کی

مختلف صورتوں کی تقسیم واصطفاف کی بنیاد ان بے شمار تعلقات پر رکھنا بالکل ناممکن ہے۔ بقول ریڈ کے کہ "اشیا کا ہر تعلق خیال کرنے والے ذہن کو ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف منتقل کردینے کا رجحان رکھتا ہے"[1] جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ائتلافِ تصورات کی صورتوں میں کوئی تقسیم واصطفاف قائم کرنے کے لئے ا کو ب کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ قابل لحاظ نہیں ہے۔ بلکہ اصل میں قابل لحاظ وہ تعلق ہے، جو ا کے سمجھنے کو ب کے سمجھنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ غرض اس طرح کا آخری انحصار تسلسل توجہ پر ٹھیرتا ہے لیکن یہ تسلسل بواسطہ اور بلاواسطہ دونوں ہوسکتا ہے، جس سے ائتلاف کی دو صورتیں پیدا ہوجاتی ہیں جن کو عام طور پر ائتلاف مقارنت اور ائتلافِ مماثلت کہا جاتا ہے۔

۳۔ ائتلافِ تصورات کی مختلف صورتیں

(۲) مقارنت (تسلسل توجہ):۔ قانونِ مقارنت کو، جیسا کہ وہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے، یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اگر ب کا ادراک یا خیال ا کے ساتھ یا فوراً اس کے بعد ہوا ہو تو پھر آئندہ جب ا کا ادراک یا تصور ہوگا، تو یہ تصور ب کا اعادہ بھی کرنا چاہیگا دوسرے لفظوں میں یہ کہو، کہ تصورات میں وہی ترتیب وسلسلہ پایا جاتا ہے، جس کی طرف ان کے معروضات کے سابق تجربہ میں توجہ کی گئی تھی۔ لہٰذا اصلی اصول یہ قرار پایا ہے، کہ ذہنی فعلیت کے اگر کسی جز کا احیا ہو، تو یہ اپنا پورا اعادہ کردینا چاہتی ہے لیکن یہ اعادہ اُسی وقت ہوسکتا ہے، جب کہ اس کی اصلی جہت وترتیب کا اعادہ کیا گیا ہو۔

یہ قانون گو بجائے خود صحیح ہے، لیکن پوری طرح جامع نہیں ہے۔ بلکہ ایک وسیع تر اصول کی طرف ایک خاص صورت کو مشتمل ہے یعنی اسکا تعلق عام تسلسل توجہ کے بجائے صرف زمانی تسلسل سے ہے۔ یہ کسی طرح بھی درست نہیں کہ ائتلاف محض ان چیزوں کو مربوط کرتا ہے جن کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے، جیسا کہ اختبارً اثابت کیا جاچکا ہے۔ پروفیسر اینگاس کا بیان ہے، کہ اس نے پہلے مختلف الفاظ کے بے جوڑ ٹکڑوں کو زبانی یاد کرلیا جن کو یہاں ہم ا، ب، ت، ث وغیرہ سے تعبیر کرسکتے ہیں اس کے بعد جب اسی سلسلہ کو باقاعدہ طور پر بیچ بیچ کے کچھ ٹکڑے چھوڑ کر ا... ث... خ وغیرہ کی صورت میں یاد کرنا چاہا تو نسبتہً بہت کم وقت لگا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ سلسلۂ ا ب، ت، ث کی تکرار نے صرف ا و ب، ب و ت، ت و ث وغیرہ ہی کے مابین نہیں ائتلاف پیدا کیا، بلکہ ا و ث، ث و خ، خ و ی وغیرہ کے مابین بھی پیدا کردیا۔ اسی کی زیادہ واضح مثالیں معمولی تجربہ میں بھی ملتی ہیں کسی سلسلۂ واقعات کا جب

[1] ورکس، ہملٹن کا ایڈیشن جلد ا صفحہ ۳۸۶۔

ہم اپنے ذہن میں اعادہ کرتے ہیں، تو بالعموم ہم بیچ بیچ کی غیر اہم تفصیلات کو (جو واقعی تجربہ میں موجود تھیں) چھوڑ کر ایک اہم جزء سے دوسرے اہم جزء پر پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی شے کو بیان کرتے ہیں، اس کی تمام تفصیلات کا ذکر میں بالکل اسی ترتیب و سلسلہ سے نہیں کرتا، جس کا کہ واقعی طور پر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ اس کے برخلاف بہت سی غیر اہم باتوں کو فراموش کرتا ہوا ایک واضح و ضروری جزء سے دوسرے پر پہنچ جاتا ہوں۔ ان اجزا کے انتخاب کا انحصار تجربہ اور اس کے اعادہ کے وقت کی غالب دلچسپی و غرض پر ہوتا ہے، اور اس کی پابندی نہیں ہوتی، کہ تصوری اعادہ میں جو اجزا یکے بعد دیگرے آتے ہیں، وہ وہی ہوں جو واقعی تجربہ میں یکے بعد دیگرے رونما ہوئے تھے۔

بات یہ ہے، کہ ائتلاف کی اہم شرط محض مقارنت ہی نہیں ہے، جس کے صحیح معنی زمانی تسلسل توجہ کے ہیں، بلکہ تسلسل غرض کو بھی اس میں بہت دخل ہوتا ہے۔ جس قدر کوئی مسلسل غرض یا دلچسپی اصلی تجربہ پر زیادہ غالب ہوتی ہے، اسی قدر اس کے تصوری اعادہ میں انتخاب کا عمل زیادہ ہوتا ہے، یعنی ذہن ان کڑیوں کو چھوڑتا جاتا ہے، جو اس کی فعلیت کے عام رجحان کے لئے نسبتہً غیر اہم ہیں۔ یہ بات اس خاص صورت میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جس میں کہ تسلسل غرض کے ساتھ تجربہ کے بیچ بیچ میں کچھ رخنے یا رکاوٹیں بھی پڑ تی جاتی ہیں۔ اب اگر یہ رکاوٹیں بجائے خود کچھ خاص طور پر دلچسپ نہیں ہیں، تو اصل عمل کا ذہنی اعادہ کرتے وقت ہم ان کو بالکل ہی حذف کرتے جاتے ہیں۔ گویا بیچ بیچ میں جو رخنے تھے وہ بند ہو جاتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ ان رخنوں کا کسی صورت میں بھی (خواہ یہ دلچسپ ہی کیوں نہ ہوں) سرے سے ذہنی اعادہ ہوتا ہی کیوں ہے۔ اس لئے جب کوئی رخنہ یا اختلال واقع ہو گیا، تو پھر تسلسل غرض کہاں رہا، بلکہ عدم تسلسل پیدا ہو گیا۔ جواب یہ ہے، کہ جس وقت اختلال واقع ہوتا ہے، اس وقت توجہ کا زمانی تسلسل موجود ہوتا ہے۔ اختلال خود ایک ایسا تجربہ ہے، جو ایک عمل کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا سے تعلق رکھتا ہے۔

لیکن اس قسم کی قریبی مقارنت یا تتابع ائتلاف کی اصلی شرط نہیں ہے۔ بلکہ احیائے تصوری کا عمل مدارج (مدوجزر) کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور بارہا ہوتا ہے۔ البتہ اتنا ماننا پڑیگا، کہ تتابع اس عمل کے لئے ایک نہایت ہی اہم جزء کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر

اور باتیں مساوی ہوں، تو احیائے تصوری میں توجہ کا انتقال ۲ سے براہ راست ب کی طرف ہوگا، نہ کہ ت کی طرف، جو اصل تجربہ میں ب کے واسطہ اور اس کے بعد واقع ہوا تھا۔ جس نسبت سے کہ غالب دلچسپی و غرض کی گرفت کمزور و غیر مسلسل ہوتی ہے، اسی نسبت سے ذہنی اعادہ تصورات میں اصل تجربہ کی ترتیب کو زیادہ قائم رکھتا ہے، حتیٰ کہ درمیانی اختلالات تک کو نہیں حذف کرتا۔ کمزور دماغ کے لوگوں کی گفتگو میں اس کا بہت تجربہ ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اعادہ کی غرض ہی یہ ہوتی ہے، کہ اصل ترتیب کو باقی رکھا جائے، جیسا کہ کسی شے کو زبانی یاد کرنے کی صورت ہیں، تو وہاں ٹھیک ٹھیک بالکل اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

(ب) اعادۂ مماثلات:۔ اس بات کا ہم میں سے ہر شخص کو دن رات تجربہ ہوتا رہتا ہے، کہ ایک چیز اپنے مماثل دوسری چیز کو یاد دلا دیتی ہے۔ لہذا کیا مماثلت کو تسلسل توجہ کی تمام صورتوں سے الگ بجائے خود ائتلاف کی ایک مستقل شرط نہ قرار دینا چاہیئے؟ اس کی بہترین مثال کسی شے کی تصویر ہے جو اپنی اصل کو یاد دلا دیتی ہے۔ اب اگر ہم نے اس اصل اور تصویر دونوں پر پہلے کبھی ایک ساتھ توجہ کی ہے، اور ان میں باہم موازنہ کر کے ان کی مماثلت سے واقف ہو چکے ہیں، تو پھر بعد کو ان میں سے ایک کے دیکھنے سے دوسری کا خیال آجانا تسلسل توجہ کی بنا پر قابل توجیہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس توجیہ کو دراصل مماثلت سے تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ مماثلت کی صورت میں دونوں کا ایک ساتھ تجربہ ہو چکنا ضروری نہیں ہوتا۔ تصویر سے اس کی اصل کی طرف ایسی حالت میں بھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے، جب کہ یہ بالکل پہلے پہل سامنے آئی ہو، اور گزشتہ زمانہ میں ان دونوں کا ایک ساتھ نہ تو کبھی ادراک ہوا ہو، اور نہ خیال آیا ہو۔ لہذا اس سے بظاہر ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت کو ائتلاف کی ایک مستقل جداگانہ شرط قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے ہم کو دیکھ لینا چاہیئے، کہ اس سے لازم کیا آتا ہے۔ اگر ہم مماثلت کو ائتلاف کا ایک جداگانہ اصول قرار دیتے، تو اس کے عمل کو دا اپنی معمولی حدود سے وسیع کر کے، ہر قسم کے ائتلافی احیا میں موجود ماننا پڑیگا۔ ایک آسان مثال کے طور پر حروف تہجی کو لو، کہ ان میں ایک حرف مثلاً الف کی آواز اپنے بعد کے حرف ب کی آواز کو یاد دلا دیتی ہے۔ گزشتہ زمانہ میں ہم الف کی بہت سی آوازیں، ایک

دوسری سے بغایت مماثل سن چکے ہیں، جن کو ا، ا، ا، وغیرہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح ب، ب، ب، وغیرہ کی بھی نہایت ہی مماثل آوازوں کی حس ہو چکی ہے۔ مزید براں اسی گزشتہ تجربہ میں ا ب، کے ساتھ اور ا، ب، کے ساتھ وابستہ رہا ہے، وقس علی ہذا۔ اب فرض کرو، کہ ہم کو ایک نیا احضار ا ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ اپنی اس مخصوص انفرادی حیثیت میں پہلا تجربہ ہے، جو سلسلہ ب ب، ب... کے کسی فرد بن سے وابستہ نہیں ہو سکتا، لہذا سوال یہ ہے، کہ پھر ا سے ب کا تمثالی احیا کیسے ہو سکتا ہے! بظاہر اس کا صرف یہی ایک دوری طریقہ معلوم ہوتا ہے، کہ ا سے ا ا ا وغیرہ کے قائم کئے ہوئے متعدد رجحانات کا دوبارہ تہیج یا اعادہ ہو کر ان کے مقابل کی تمثالات پیدا ہو جاتی ہوں، پھر ان سے لازماً ب ب، ب اور ان کے مقابل کی تمثالات کا اعادہ ہو جاتا ہوگا۔ لیکن اس نظریہ کو واقعات پر منطبق کرنا بذاتہ نہایت ہی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حرف ا الف حرف ب کو یاد دلاتا ہے، تو اس صورت میں ہم کو معمولاً ا الف اور ب کی بہت سی تمثالات کا وقوف نہیں ہوتا۔ جو چیز صاف طور پر ہمارے سامنے ہوتی ہے، وہ صرف ا کا پہلا احضار اور ب کے احضار کا اعادہ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا یہ خیال غلط ہے، کہ مماثل احضارات کے مقابل میں الگ الگ ایک دوسرے سے ممتاز رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے بجائے ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ یکساں احضارات کے لئے جہاں تک کہ ان کی یکسانی کا تعلق ہے بعینہ ایک ہی رجحان ہوتا ہے یعنی جہانتک کہ اسکے کا تعلق ہے مماثلت بقدر مماثلت درحقیقت عینیت ہوتی ہے۔ لیکن اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم مماثلت کو ائتلاف کی کوئی جداگانہ و مستقل شرط نہیں قرار دے سکتے۔ کیونکہ ائتلاف نام ہے کسی مجموعی یا مرکب رجحان میں اس کے اجزا کی باہمی وابستگی کا، چنانچہ جہاں اس وابستگی کے لئے جداگانہ و ممتاز رجحانات نہ ہوں وہاں ائتلاف کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جب ہم کسی تصویر کو دیکھتے ہیں تو اس کی اصل کے گزشتہ تجربہ کی بنا پر جو رجحان پیدا ہوا تھا، اس کے ایک جز کا فوراً ہی احیا ہو جاتا ہے، جس کیلئے ائتلاف پر مبنی کسی مزید عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ احیا اسی حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ تصویر اور اس کی اصل میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ ائتلاف کا کام اس مابہ الاشتراک کو نہیں، بلکہ محض ان مزید خصوصیات کو ذہن کے سامنے لانا ہوتا ہے، جن میں کہ اصل اپنی تصویر سے اختلاف رکھتی ہے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے مماثل اجزا کا نہیں، بلکہ غیر مماثل اجزا کا اعادہ ہوتا

ہے۔ لیکن یہ صرف اسی بنا پر ممکن ہوتا ہے، کہ جن باتوں میں اصل اپنی تصویر کے موافق ہے، اور جن میں مخالف ہے، ان دونوں پر گزشتہ زمانہ میں ایک ساتھ توجہ رہ چکی ہے۔ لہذا ائتلاف کی اصلی وانتہائی شرط کسی نہ کسی صورت میں یہی تسلسل توجہ ہے۔

ساتھ ہی احیاء مماثلات اور اعادہ کی دیگر صورتوں میں اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مماثلات میں جو اعادہ ہوتا ہے اس کو مسلسل ہونے کے بجائے منحرف یا منتشر کہا جاسکتا ہے۔ مسلسل اعادہ میں ا، ب، ت، ٹ، وغیرہ سلسلۂ اشیا پر ہماری توجہ اسی ترتیب سے ہوتی ہے، جس ترتیب سے کہ پہلے ان کا علم ہوا تھا۔ اب اگر اس دوران عمل میں ت اپنے مماثل کسی شے ڈ کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کردے تو ڈ کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں، اور اکثر ایسا ہوتا بھی نہیں کہ ٹ یا ا، ب، ت، ٹ کے اصلی سلسلہ (جس کا ت ایک جزء ہے) کے ساتھ یہ پہلے کبھی ذہن میں آچکا ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس میں ایک طرح کا انحرافی انتقال ہوتا ہے، جو ذہن کو ایک سلسلۂ تصورات سے دوسرے مختلف سلسلہ تک پہنچا دیتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے کوئی تصویر، اس کی اصل سے پہلے دیکھی، اور بعد کو پھر ایک ایسے سلسلۂ واقعات کے ضمن میں اس کی یاد آئی جو مالک تصویر کے گھر جانے میں مجھ کو پیش آیا تھا۔ مثلاً جس کمرہ میں یہ ٹنگی ہوتی تھی اور اس میں جو باتیں پیش آئی تھیں، اُن کے ضمن میں اس کی یاد زیادہ ہوسکتی ہے لیکن اگر اسی اثنا میں اس تصویر کی اصل بھی میں نے دیکھ لی ہو اور پھر اس کو دوبارہ دیکھوں یا ذہن میں اس کا اعادہ کروں، تو ساتھ ہی مجھ کو اس کی اصل (یعنی صاحب تصویر) کی تاریخ اور اُس کے حالات بھی یاد آجا سکتے ہیں۔ اس طرح ائتلافی تصورات کے دو مجموعے جو دیگر حیثیات سے بے تعلق وغیر مربوط تھے دفعۃً ایک دوسرے سے وابستہ ہوکر پہلے پہل ذہن کے سامنے آجاتے ہیں۔

یہ صورت ہے، جس کی بنا پر مماثلات کا احیا نئی ترکیب یا تالیف کا ایک مفید ذریعہ ہے۔ بقول بین کے، اس کا عمل بندھی ہوئی عادات و معمولات کے خلاف ہوتا ہے، یعنی یہ ذہن کو پامال راستوں سے الگ لے جاتا ہے۔ احیائے مماثلات کی ایک اور خصوصیت یہ ہے، کہ جن مشترک خصوصیات پر یہ احیا موقوف ہوتا ہے، اُن کا احضار دو جداگانہ حیثیات سے ہوتا ہے (۱) ایک تو اصل شے کی خصوصیات کے لحاظ سے اور (۲) دوسرے جو اعادہ ہوا ہے، اس کی خصوصیات کے لحاظ سے۔ جب کوئی تصویر اپنی اصل کو یاد دلاتی ہے، تو اُن

دونوں کی یکسانیاں دمشترک خصوصیات، جو ذہنی انتقال کا واسطہ ہیں، اِن کا احضار دومرتبہ مختلف سیاق وسباق کے اندر ہوتا ہے۔ پہلے تو یکسانیاں احضار تصویر کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، اور پھر اس شخص کے احضار کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، جس کی یہ تصویر ہے۔

مسلسل اعادہ اور اعادۂ مماثلات دونوں زیادہ تر صرف بوجہ ما عینیت کو مقتضی ہوتے ہیں دھواں دیکھ کر مجھ کو آگ یاد آجاتی ہے یہ مسلسل اعادہ کی مثال ہے۔ لیکن جو دھواں فرض کرو کہ میں اس وقت دیکھ رہا ہوں، وہ اس کے گزشتہ تجربات سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوسکتا ہے۔ مثلاً یہ مقدار میں بہت زیادہ یا رنگ میں نسبتاً گہرا یا ہلکا وغیرہ ہوسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ صرف مماثلت کی ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ بالکلیہ عینیت کی۔ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے، وہ اعادہ کا باعث نہیں ہوتیں، بلکہ یہ کام صرف بوجہ ما اشتراک یا عینیت سے انجام پاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اختلافات کا بھی کچھ کم ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ گو یہ خود اعادہ میں معین نہیں ہوتے، تاہم جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، اُس کی نوعیت میں ضرور ترمیم وتغیر کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً زیادہ دھوئیں سے زیادہ آگ کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور کم سے کم کا۔ کسی گھر اور کسی کارخانہ سے دھواں نکلتے دیکھ کر آگ کا خیال دونوں صورتوں میں آتا ہے، پھر بھی دونوں میں بہت اہم اختلافات ہوتے ہیں۔ اعادہ تو ان دونوں کی نوعی عینیت پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ اختلاف ان کے ذہنی اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اعادۂ مماثلات کی صورت میں، جو احضار اعادہ کا موجب ہوتا ہے، اور جس کا اعادہ ہوتا ہے، ان دونوں کے اختلافات کا اس اعادہ میں کوئی ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ ایک شخص سے اتفاقاً ملاقات ہوتی ہے، اگر اس کی شباہت سرسید مرحوم[1] سے کچھ ملتی جلتی ہے، تو موصوف کا تصور میرے ذہن میں پیدا ہوجائیگا۔ لیکن اس تصور میں ان باتوں سے کوئی خاص ترمیم وتبدیلی نہ واقع ہوگی جنہیں کہ پیش نظر شخص کی شکل وصورت علی گڈہ کالج کے مرحوم بانی سے مختلف ہے۔

اب ہم کو مماثلات کے واقعی اعادہ اور اُن اعمال کے فرق کو معلوم کرلینا چاہیئے جو اس اکثر اعادہ کے بعد رونما ہوتے ہیں۔ جب ایک احضار اپنے مماثل دوسرے احضار کو یاد دلاتا ہے، تو ذہن ان دونوں میں موازنہ کرکے، ان کی بوجہ ما عینیت کو دخریدِ اعمال کے ذریعہ

---

[1] مثال طبع زاد مترجم۔

ان میں دیگر حیثیات سے یکسانی کی بنیاد قرار دے سکتا ہے۔ مثلاً سیب کو زمین پر گرتے دیکھ کر ان دونوں کے تعلق سے نیوٹن کا ذہن چاند اور زمین کے تعلق کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ یہیں نہیں رک جاتا۔ بلکہ اسکی توجہ اس بوجہ تعلق یا عینیت کے ذریعہ سے ان میں دیگر حیثیات سے بھی یکسانی معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس عمل میں جو سلسلہ خیال کام کرتا ہے اُس میں مسلسل ائتلاف کا اثر بدل خاصی طرح جاتا ہے لیکن ان دونوں کے اختلاف کی بنا پر باطل نہیں ہو جاتا۔

۴۔ منحرف ائتلافات کا مقابلہ۔ ایک ہی تجربہ بالعموم بہت سے ائتلافی تعلقات رکھتا ہے۔ لہذا قدرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف کسی ایک کا عمل کیوں ہوتا ہے "مثلاً ایک تصویر ہے کہ اس کو دیکھ کر مجھ کو، اس کا بنانے والا صناع اس کا ہدیہ کرنے والا دوست، جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ شخص، جس کمرہ میں یہ آویزاں تھی وہ کمرہ، اس کے ساتھ جو دوسری تصویریں آویزاں تھیں یا اور بہت سے واقعات و حالات وغیرہ جو اس تصویر کے ضمن میں اتفاقاً پیش آئے ہیں سب یاد آسکتے ہیں۔ ... پھر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کیا وجہ ہوتی ہے؟[۱]" اسی سوال کی تفہیم ہم اس طرح کر سکتے ہیں، کہ اگر ا کا ائتلاف ب، ت، ث وغیرہ متعدد چیزوں سے ہے، تو پھر کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف ب ہی کا کیوں اعادہ ہوتا ہے؟

ابتداً جن حالات و شرائط کے ماتحت کوئی ائتلاف قائم ہوتا ہے۔ براؤن نے اُن میں سے بعض کو گنایا ہے، مثلاً ا و ب کے ائتلاف کے وقت، جس قدر زیادہ اور جس قدر طویل کسی شخص کی توجہ ان پر اور ان کے باہمی تعلق پر رہی ہو گی، اسی قدر یہ ائتلاف زیادہ استوار، اور ا میں ب کو یاد دلانے کا رجحان زیادہ قوی ہو گا۔ اس طرح ا و ب کا گزشتہ تجربہ میں بار بار ساتھ پایا جانا بھی ایک اہم عامل ہوتا ہے۔ "یہی وجہ ہے، کہ جو شعر ہم کو ایک بار پڑھنے سے یاد نہیں ہوا تھا، تین چار بار دُہرانے سے یاد ہو جاتا ہے[۲]" قیام ائتلاف کے زمانہ کا قرب بھی اثر رکھتا ہے "کسی شعر کو فوراً پڑھنے کے بعد ہم اکثر آسانی سے دُہرا سکتے ہیں، گو اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہ رہی ہو، پھر ایک آدھ منٹ بعد صحیح طور پر ہم اس کو نہیں

---

[۱] ماخوذ از فلسفۂ ذہن انسانی مصنفہ تھامس براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۷۱ و ۲۷۲۔
[۲] ایضاً ایضاً ایضاً صفحہ ۲۷۳

دُہرا سکتے، الا آنکہ پہلی دفعہ اُس کی طرف خاص توجہ رہی ہو، اور تھوڑی دیر گزر جانے پر ہم اس کو سرے سے بھول جاتے ہیں"[1] سب سے آخر یہ کہ بہت کچھ اس پر موقوف ہوتا ہے کہ ب کا ائتلاف ا کے علاوہ کچھ اور چیزوں سے بھی ہوا ہے یا نہیں۔ "جو گانا ہم نے ایک شخص کے علاوہ کسی دوسرے سے نہیں سنا ہے، وہ جب دوبارہ سننے میں آئے، تو یہ بمشکل ہی ممکن ہے، کہ ساتھ اس شخص کی یاد بھی نہ تازہ ہو جائے۔ لیکن اگر ہم نے اور لوگوں سے بھی بارہا یہ گانا سنا ہے تو ظاہر ہے، کہ پھر اس شخص کے یاد آنے کا احتمال کم ہو جاتا ہے"[2]

یہ اہم حالات و شرائط تھے۔ لیکن ان کے علاوہ اور بھی اسی درجہ کے اہم عوامل پائے جاتے ہیں، جن کا تعلق ائتلافات قائم ہوتے وقت کے شرائط سے نہیں بلکہ اُس وقت کی مجموعی حالت ذہن سے ہوتا ہے جب کہ احیا و اعادہ ہوتا ہے۔ جو چیزیں کسی وقت ذہنی فعلیت کے عام رجحان کے مطابق ہوتی ہیں۔ اُن کے تصوری احیا کی طرف قدرۃً ذہن مائل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم باہر جا رہے ہیں، اور پانی برس رہا ہے، تو قدرۃً چھتری ہی کی طرف ذہن منتقل ہو گا، حالانکہ بصورت دیگر ممکن تھا، کہ چھتری کے بجائے ہم کو یہ خیال آ جاتا، کہ فلاں شخص بھیگ رہا ہو گا۔ اسی طرح اگر ہم کسی کتاب کا ذکر کر رہے ہوں، تو اس وقت لفظ مقدمہ سے، جو تصور یا معنی ہمارے ذہن میں پیدا ہوں گے وہ اس سے بالکل مختلف ہوں گے جو اسی لفظ کو کچہری یا عدالت میں سن کر پیدا ہوتے ہیں۔

جس چیز پر ہم متوجہ ہیں، اسمیں اگر کوئی ایسی بات ہو۔ جو کسی بنا پر ہمارے لئے خاص طور سے دلچسپ ہے، تو یہ اعادہ کا رخ متعین کرنے میں بہ نسبت دیگر امور کے زیادہ موثر ثابت ہوگی جیمس نے جو حسب ذیل مثال دی ہے، اس سے یہ حقیقت نہایت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے "اس وقت دفعۃً[3] مجھ کو اپنی گھڑی دیکھ کر سینٹ کی اس تجویز کا خیال آ گیا، جو کاغذی زر قانونی کے متعلق حال میں پیش ہوئی تھی۔ بات یہ ہوئی کہ گھڑی نے مجھ کو اس شخص کی صورت یاد دلادی

---

[1] ماخوذ از فلسفہ ذہن انسانی مصنفہ ٹامس براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۷
[2] ایضاً
[3] ماخوذ از سائکلوپیڈیا صفحہ ۶۳

جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس کی یاد سے اس جوہری کی دوکان کی طرف ذہن گیا، جہاں میں نے شخص مذکور کو آخری مرتبہ دیکھا تھا، اور اس دوکان نے قمیص کے ان طلائی بٹنوں کو یاد دلا دیا، جو میں وہاں لے گیا تھا پھر ان سے سونے اور اس کی حال کی ارزانی کا خیال آیا، اور اس ارزانی سے زر کاغذی کی اس قیمت کی طرف ذہن دوڑ گیا، جس سے پھر قدرۃً یہ سوال پیدا ہو گیا کہ یہ کب تک چلینگے، اور ساتھ ہی بیارڈ کی مذکورہ بالا تجویز یاد آگئی۔ ان تمثالات میں سے گو ہر ایک مختلف حیثیات سے دلچسپ تھی، لیکن جو تمثالات میرے خیال کو ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل کر رہی تھیں انکو آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے، اسوقت مجھکو اپنی گھڑی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی، کیونکہ اس کی پہلی اچھی خاصی آواز بگڑ کر نہایت مکروہ و تکلیف دہ ہو گئی تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو مرمت کرنے والے کے بجائے، اس گھڑی سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا، مثلاً جس دوست نے مجھ کو یہ گھڑی دی تھی، یا اور سیکڑوں ایسی باتیں تھیں، جن کا گھڑیوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ پھر جوہری کی دوکان نے ذہن کو بٹنوں کی طرف رجوع کر دیا، کیونکہ تمام چیزوں میں سے اس وقت مجھ کو اپنی ذاتی ملکیت کے لحاظ سے انہی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی۔ بٹنوں اور ان کی قیمت کے ساتھ اس دلچسپی نے لازماً مجھ کو اس خاص شے کی طرف ملتفت کر دیا، جس کے یہ بنے ہوئے تھے، اور جس پر ان کی قیمت کا دار و مدار تھا، یعنی سونا۔ وقس علیٰ ہذا[۱]"

۵۔ تصوری تخلیق

ابھی ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری احیا کے وقت ذہن کی جو مجموعی حالت ہوتی ہے، اسکو اس بارے میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے کہ کن تصورات کا احیا ہوگا۔ اب ہم کو یہ اضافہ کرنا ہے کہ جن چیزوں کا تصوری احیا ہوتا ہے اُن میں مختلف درجہ و قسم کے تغیرات اُن حالات کی بنا پر واقع ہوتے ہیں، جن کے ماتحت ان کا احیا ہوا ہے۔ یہ چیزیں نئی نئی ترکیبات میں داخل ہوتی، اور نئے نئے علائق کا اکتساب کرتی ہیں۔ مثلاً اگر گذشتہ زمانہ میں کسی مکان کا دیکھنا اس میں رہنے والے کے تصوری احضار کے ساتھ ائتلافاً وابستہ رہا ہے، تو پھر جب میں اس مکان کو دیکھتا یا اس کا ذکر سنتا ہوں، تو ساتھ ہی اس کے مکین کی جانب بھی ذہن رجوع ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے یہ دیکھا یا

---

[۱] جیمس، اصول، جلد اصفحہ ۵۷۳

سنا کہ اس مکان میں آگ لگ گئی ہے، تو ان مخصوص حالات کی بنا پر اس میں رہنے والے شخص کے تصوری احضار میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائیگا۔ یعنی میں اس کو جلنے کے خطرہ میں مبتلا خیال کرونگا۔ اسی طرح کا تغیر ائتلاف مماثلات میں بھی ہوتا ہے۔ ایک بزاز جس کی صورت نپولین سے ملتی جلتی ہو، اس کو دیکھ کر مجھ کو نپولین یاد آ جاسکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ بزاز کے مخصوص حالات کی بنا پر نپولین کا جو خیال آئیگا، وہ بھی ایک خاص طرح کا ہوگا۔ یعنی میرا ذہن اس فاتح اعظم اور پیش نظر بزاز کی زندگی میں جو عظیم تفاوت ہے، اس کا مقابلہ کرنے لگے گا۔

تم نے دیکھا، کہ ان مثالوں میں جس شے کا تصوری اعادہ ہوا، اس میں وقت اعادہ کے خاص حالات، و تعلقات کی بنا پر ترمیم ہو گئی اور کسی نہ کسی حد تک یہی ہمیشہ ہوتا ہے البتہ اس ترمیم و تغیر کی ایک اور قسم ایسی ہے، جو صرف مخصوص حالات کے اندر ہی نمایاں ہوتی ہے وہ یہ کہ جس شے کا تصوری احیا ہوتا ہے، اس میں محض وقت احیا کے نئے حالات و تعلقات ہی کی بنا پر ترمیم نہیں ہوتی، بلکہ ان تعلقات میں داخل ہونے سے پہلے بطور داخلہ کی شرط مقدم کے ترمیم و تغیر کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ کسی مجموعہ یا کل کی نوعیت محض اس کے اجزا ترکیبی کی نوعیت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مخصوص صورت ترکیب کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہمارے پاس ب، اور ث دو چیزیں ہیں، جن سے ملکر ب ث ایک کل تیار ہوتا ہے۔ اب اس کل کی بنیاد ان دونوں اجزا کے جس باہمی تعلق پر ہے، اگر اس کو قائم رکھنا ہے، در انحالیکہ ایک جزء بدل جائے، تو دوسرے ترکیبی جزء میں بھی اس کے مناسب تغیر کرنا لازمی ہوگا۔ مثلاً اگر ب کو ہم با سے بدل دیتے ہیں، تو ث کی جگہ بھی ہم کو ثا رکھنا پڑیگا۔ اس کی ایک عدہ مثال حسابی نسبتوں میں ملتی ہے۔ فرض کرو، کہ ۱/۲ ہیں ا کو ہ سے بدلدیا جائے تو اس نسبت کو قائم رکھنے کے لئے ۲ کو ۱۰ سے بدلنا پڑیگا۔

اب دیکھو کہ جو تصوری احیا گزشتہ ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے، اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ بوقت احیا ذہنی فعلیت اس تعلق کو بھی لوٹانا چاہتی ہے، جو ابتدائی اجزا ب اور ث کے مابین ہوتا ہے لیکن جو جزء اعادہ کے وقت سامنے ہے، ممکن ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں بعینہ ب نہ ہو بلکہ محض اس سے مماثلت رکھتا ہو۔ اس جزء کا نام بار کھ لو یہ بالکل ممکن ہے کہ اصلی جزء ب سے اس درجہ مختلف ہو کہ ث کے ساتھ ملکر اسی قسم کا کل نہ پیدا کر سکے، جیسا کہ ب ث تھا۔ لہذا اس خاص کل یا مجموعہ کو دوبارہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوگا

کہ تصوری احیا کی صورت ث کے بجائے ثا کی ہو۔

اس کی ایک نہایت معمولی قسم کی مثال یہ ہے، کہ شکر کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کی مٹھائی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اب "اگر یہ شکر ایسی جگہ ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہے" تو اس کی جس مٹھائی کا تصور ہوگا، وہ بھی ایسی ہی مٹھائی ہوگی، جو مجھ کو مل نہیں سکتی گو گزشتہ تجربات ہیں جو شکر آئی تھی، وہ ممکن ہے، کہ آسانی سے قابل حصول رہی ہو"۔ چھوٹی لڑکیاں اپنی گڑیا سے اس طرح کھیلتی ہیں، کہ گویا وہ واقعی بچہ ہے۔ اس گڑیا سے اسی کے مماثل ائتلافی تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ واقعی بچہ نہیں بلکہ محض گڑیا ہوتی ہے، اس لئے فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جب لڑکیاں اس کے منہ میں نوالہ دیتی ہیں[1]، تو یہ توقع نہیں کرتیں، کہ یہ اس کو نگل بھی جائیگی۔ بلکہ اگر وہ واقعاً نگل جائے، تو ان لڑکیوں کو بیحد اچنبا ہوگا، اور ڈر جائینگی۔ غرض یہ کہ واقعی بچوں کی صورت میں جو تصورات پیدا ہوتے، اُن کا صرف مماثلی اعادہ ہوتا ہے۔

ان مثالوں میں تصوری تخلیق، جن علائق پر مبنی ہے، ان کا احیا ائتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن دوسری مثالیں ایسی ہیں، جن کی صورت ترکیب تمام تر اس غرض وغایت یا دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے، جو احیا کے وقت غالب ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے احیائی چیزیں ایسے علائق اختیار کر لیتی ہیں، جن میں کبھی پہلے یہ رونما نہیں ہوتی تھیں۔ مثلاً ایک شخص کی طبیعت کسی وقت ضلع جگت یا لطائف آفرینی کو چاہ رہی ہے، یا وہ علت ومعلول کے علائق کو معلوم کرنا چاہتا ہے، تو لازماً ترکیب کی یہ صورتیں، اُن چیزوں پر چڑھ جائینگی، جن کا ائتلاف سے اعادہ ہوا ہے، اور ان میں ایسی تبدیلی پیدا کر دینگی، جو پیش نظر مطلب کے لئے ضروری ہے۔

مختلف افراد کی ذہنی ساخت میں، جو فرق ہوتا ہے، وہ بڑی حد تک اس

---

[1] بعض لڑکے گڑیا کے سامنے زمین پر کھانا رکھ دیتے ہیں۔ بعض اس کے منہ میں دیر تک نوالہ لگائے رہتے ہیں، یا اس سے بھی بڑھ کر واقعیت پیدا کرنے کے لئے یہ کرتے ہیں، کہ اسکا کوئی دانت توڑ کر ین وغیرہ سے منھ کے اندر تک کچھ غذا پہنچا دیتے ہیں بعض ایسی سختی تو نہیں کرتے، لیکن مصنوعیت کو مٹانے کیلئے یہ کرتے ہیں، کہ منھ کے پاس نوالہ لیجا کر ادھر اُدھر گرا دیتے ہیں اور پھر دوسرا لیجاتے ہیں۔

اس تعلق یا دلچسپی و غرض کے فرق نوعیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جس کا ان پر غلبہ ہوتا ہے بعض لوگوں کی توجہ زیادہ تر محض زمانی و مکانی مقارنت کے تعلقات پر رہتی ہے، بعضوں کی مجازی تمثیلات و استعارات پر، بعضوں کی صنائع و بدائع پر، بعضوں کی منطقی علائق پر۔ اور اسی اعتبار سے اُس ذہنی انتقال کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، جو ان کے سلسلۂ تصورات پر زیادہ غالب ہوتا ہے۔ ایک مدرسی یا متبع ارسطو کا ذہن قیاسی اشکال زیادہ بناتا رہتا ہے۔ اسی طرح بہت سے لوگوں کو خصوصاً جو ہیگل کے زیر اثر ہیں، ایک سہ گانہ انتقال ذہنی کی خاص صورت زیادہ مطبوع ہوتی ہے، جس میں ذہن ایک انتہا سے دوسری انتہا کی طرف جاتا، اور پھر ان دونوں انتہاؤں کو ایک تیسرے جامع تر خیال میں ملا دیتا ہے۔

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ گزشتہ مواد تجربہ کو موجودہ صورت حال کے مطابق بنانے میں جس تبدیلی کی ضرورت ہے، وہ خود دوران احیا ہی میں ہو جاتی ہے، اور پھر کسی مزید عملی تطبیق کی احتیاج نہیں ہوتی۔ مثلاً ضلع جگت کا ایک پرانا ماہر کسی لفظ کے تلفظ کو اس طرح نادانستہ بدل دے سکتا، کہ نہ اس کو پہلے صحیح تلفظ کا خیال پیدا ہو، اور نہ اس بات کا خیال آئے، کہ جو ضلع وہ بولنا چاہ رہا ہے، اس کی خاطر اس تبدیلی کی ضرورت ہے۔

اسی طرح جو شخص فطرت سے موسیقی کی خاص مناسبت لے کر آتا ہے، مثلاً موزارٹ، تو اس کے ذہن میں گویا الہامی طور پر از خود تصورات ایسی صورت میں آتے ہیں، جو اس خاص فن میں اس کی تصوری تخلیق کے لئے پہلے ہی سے موزوں و مطابق ہوتے ہیں لیکن انسان کی معمولی فکر یا سوچ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ ائتلاف کے ذریعہ سے جو گزشتہ مواد فراہم ہوتا ہے وہ نئے علائق میں اپنی جگہ حاصل کرنے سے پہلے، اپنے اندر ایک خاص تبدیلی چاہتا ہے۔ ایک اونچے چکنی چھال کے درخت پر چڑھنا ہے، جس کے لئے اس کے تنے میں چاقو وغیرہ سے ہم کو کچھ سیڑھیاں ایسی بنانا ہونگی کہ نیچے کی سیڑھیاں اپنے اوپر کی سیڑھیاں بنانے میں مدد دے سکیں۔ ان سیڑھیوں کا نفس خیال ہمکو درخت پر نہیں پہنچا سکتا۔

یا ایک دوسری قسم کی مثال یہ لو، کہ ناول نویس ہمیشہ ایسے مناظر، واقعات و اشخاص کی فکر میں لگا رہتا ہے جو اس کے ناولوں میں کام آسکیں۔ اسطرح وہ اپنے ذہن میں ایسے مواد کا ذخیرہ کر لیتا ہے، جس کو عمل ائتلاف حسب ضرورت سامنے لاتا رہتا ہے

لیکن اس ہواد سے جب وہ واقعتاً کام لینا چاہتا ہے، تو اُس کو بالعموم اپنے قصہ کی ترتیب و نوعیت کے مطابق ان ہیں مناسب انتخاب و تغیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اب آخر میں ہم کو چند الفاظ تصوری تخلیق کی اصل نوعیت و ماہیت کی نسبت کہد ینا ہیں۔ یہ ایک کھلی ہوئی اور معلوم بات ہے، کہ ذہن اپنے لئے نئے تصورات بنانے کی جو قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ کبھی نہیں ہوتے، کہ وہ عدم محض بالاشے سے ان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ بلکہ بقول لاک کے اس قوت کا کام فراہم شدہ ہواد کی تحلیل اور پھر نئی نئی صورتوں میں اس کی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن ترکیب و تحلیل کے الفاظ حقیقۃً اُس انسانی صناعی سے ماخوذ مستعار ہیں، جو آدمی مادی چیزوں میں کرتا ہے، مثلاً پتھر نکالنا مکان بنانا، بت تراشنا وغیرہ۔ لیکن ہمارا سوال یہ ہے، کہ اُن ذہنی اعمال کی اصلی نوعیت کیا ہے، جن کو ہم استعارۃً تحلیل و ترکیب سے تعبیر کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ ان اعمال کی حقیقت بس یہی ہے، کہ ذہن واقعی کے علم سے ممکن کے خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

امکان کی بنیاد دراصل اس پر ہے، کہ چیزوں میں اقسام یا مراتب پائے جاتے ہیں۔ جہاں کہیں مختلف اشیا میں کوئی ایسا مابہ الاشتراک پایا جاتا ہے، جو ان میں سے ہر ایک میں اپنا ایک مخصوص تعین رکھتا ہے۔ تو ان خاص خاص تعینات ہی کو ہم ممکن احتمالات یا شقوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے اس کمرہ میں جتنی چیزیں ہیں، وہ سب شکل رکھتی ہیں، لیکن ہر ایک کی شکل مختلف ہے۔ یہ خاص خاص مختلف اشکال، نفس شکل کے (جو سب میں مشترک ہے) مختلف امکانات ہیں۔ البتہ صورت مفروضہ میں یہ تمام ممکن احتمالات ایسے ہیں، جو واقعتاً موجود ہیں، اور جن کو میں اسی حیثیت سے سمجھ رہا ہوں۔ کہ یہ واقعتاً موجود ہیں لیکن جس مشترک امر یعنی شکل سے بحث ہے، اُس کی نوعیت ایسی ہے، کہ اس کے ممکن احتمالات صرف وہی نہیں، جو اس وقت واقعتاً پیش نظر ہیں یا جو میرے گزشتہ تجربہ میں آچکے ہیں۔ بلکہ میرا ذہن اس کے ایسے احتمالات کا بھی تصور کر سکتا ہے، جن کا نہ کبھی پہلے مجھ کو تجربہ وادراک ہوا ہے، اور نہ شاید آئندہ ہو۔ اسی طرح قد تمام انسان رکھتے ہیں، جو ایک کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے۔ یہ اختلاف بس خاص حدود کے اندر ہی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہ حدود نفس انسانی قد و قامت کی ذات میں داخل نہیں ہیں، کہ ان سے بڑا یا چھوٹا قد ہو ہی نہ سکے، اس لئے میں ایسے انسان کا بھی خیال کر سکتا ہوں جو

جو ایک میل لمبا ہو، یا یہ کہ اُس کے پاؤں زمین پر ہوں، اور سر آسمان سے باتیں کرتا ہو
ان مثالوں سے تصوری تخلیق کی اصلی نوعیت معلوم ہو جاتی ہے یعنی اس کا کام بس کسی مشترک
شے یا اشیا کے نئے نئے امکانات کا انکشاف ہے۔

لہٰذا اس بنا پر ذہن کا تخلیقی عمل بنا لینے یا پیدا کرنے کے بجائے دراصل محض
منکشف یا معلوم کرنے کا ہے۔ یہ نام ہے ایسے امکانات کے معلوم کر لینے کا جن کا واقعی
ہونے کی حیثیت سے کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ صرف براہ راست تجربہ نہ ہونے ہی کے لحاظ سے
اس کو ایک نئی شے کی تخلیق خیال کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً جب میں سونے کے پہاڑ کا تصور
کرتا ہوں، تو اس کو بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ کی شکل و جسامت کے مختلف امکانات
میں سے ایک کا انکشاف کرتا ہوں، اسی طرح سونے کو بھی میں بناتا نہیں ہوں، بلکہ
پہاڑ جیسی شکل و جسامت جن ممکن مواد سے تیار ہو سکتی ہے ان میں سے ایک کا تصور کر لیتا
ہوں لیکن اس ممکن احتمال کی اگر میں اپنے ذہن میں ایک تصویر بنا لوں، تو یہ تصویر نسبتہً
میرا براہ راست تجربہ ہوگی۔ یہ تصویر اور جو ذہنی اثر یا میلان اس سے پیدا ہوتا ہے دونوں
کا مبنیٰ میری توجہ کا عمل ہوتا ہے۔ یعنی یہ میرے ذہن کی صناعی، اور اس کی تعمیر و تخلیق کا
نتیجہ ہیں۔

۶۔ تصوری فعلیت کی روانی میں رکاوٹ اور اکی فعلیت کی طرح تصوری فعلیت بھی کامیاب یا ناکام ہو سکتی
ہے۔ جس حد تک کہ یہ کامیاب ہوتی ہے اور اکی فعلیت کے مانند
اختلافِ عمل کے ساتھ قائم رہنا چاہتی ہے۔ البتہ اس طرح قائم رہنے
کا میلان اس دلچسپی یا غرض و غایت کے متناسب ہوتا ہے، جو اس میں پائی جاتی ہے۔
تصورات کے بہاؤ یا روانی میں روک اور تاخیر کا باعث مختلف قسم کی چیزیں ہوتی
ہیں، یہ روک عمل احیا و تخلیق دونوں میں واقع ہو سکتی ہے۔ جب یہ احیا و اعادہ میں واقع
ہوتی ہے، تو محض یاد کا قصور ہوتا ہے، جیسا کہ مثلاً میں کسی شخص یا کتاب کا نام یاد کرنا
چاہتا ہوں، اور نہیں آتا، اب اگر ہم کو اس کے یاد کر لینے کی زیادہ ضرورت ہے، تو
کم و بیش دیر تک اس کی کوشش جاری رہیگی۔ اور تمام پیش نظر وسائل سے ہم کام لینگے۔
فرض کرو کہ کسی دوست کا نام ہم یاد کرنا چاہتے ہیں، تو یکے بعد دیگرے ہم مختلف طرح
سے اس کی کوشش کرینگے۔ ہم ان حالات اور چیزوں پر توجہ کرینگے، جن کا اس سے

کچھ تعلق ہے، جو شخص ہمارے پاس کھڑا ہے اس سے دریافت کرینگے، یا بہت سے ناموں پر خیال دوڑائینگے کہ شاید اس ذریعہ سے اپنے مطلوب نام تک پہنچ جائیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ اسی طرح ہوگا، جیسا کہ عمل اور اک میں ہوتا ہے، کہ کوشش بدل بدل کر ہم اصل مقصد کے حاصل کرنے پر جمے رہتے ہیں۔

لیکن جب یہ روک تخلیقی فعلیت میں واقع ہوتی ہے، تو جن ذہنی اعمال سے اس پر غالب آنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ نہایت ہی پیچیدہ و مشکل ہو سکتے ہیں جس کی عمدہ مثال پہیلیاں بوجھنے کی ہے۔ اس میں ہم کو اپنے ذہن پر زور دے کر ایسی شے معلوم کرنا پڑتی ہے، جس سے پہیلی کی تمام شرطیں پوری ہو جاتی ہوں۔ اس لئے ہم کوشش پر کوشش کرتے ہیں، کبھی ایک چیز کا خیال کرتے ہیں کبھی دوسری کا، اور گوانمیں سے ہر چیز کچھ نہ کچھ شرائط کو پورا کر دیتی ہے، مگر سب پوری نہیں ہوتیں۔ یہاں بھی کوششیں بدل بدل کر حصول مقصد پر اسی طرح آدمی قائم رہتا ہے جسطرح تھارنڈائک کی بلی پنجرے سے نکلنا چاہتی تھی، اور جسطرح اسمیں کامیابی و ناکامی دونوں کا امکان ہوتا ہے، اسی طرح اس میں ہوتا ہے۔ ایک اور مثال ہم ایسی لے سکتے ہیں، جن میں تصورات کا بہاؤ کسی شدید عملی ضرورت کے تابع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص قید خانہ میں ہے اور اس سے بھاگنا چاہتا ہے۔ سب سے بڑی دشواری جو اس راہ میں حائل ہے، وہ قید خانہ کی دیواروں کی اونچائی ہے۔ گزشتہ تجربہ کی بنیاد پر اس کو معلوم ہے، کہ رسی کے ذریعہ دیوار سے اترا جا سکتا ہے، لیکن موجودہ صورت میں اس کے پاس کوئی رسی نہیں۔ لہذا اس کو کسی ایسی شے کی ضرورت ہے، جو رسی کا کام دے سکے، یعنی جو اس کی پیش نظر تدبیر کے لئے اسی طرح موزوں ہو جسطرح کہ رسی ہوتی۔ وہ مختلف چیزوں پر ذہن کو دوڑاتا ہے، اور بالآخر اس کا خیال اپنی چادر اور کملی پر جاتا ہے، کہ ان سے یہ کام نکل سکتا ہے، ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خیال مفید مطلب نہ معلوم ہوا ہو، لیکن جن چیزوں کا اس نے ابتک خیال کیا ہے چونکہ اُن کی بہ نسبت چادر اور کملی سے یہ مقصد زیادہ پورا ہو سکتا ہے، اس لئے قدرۃً اس کا ذہن ان پر جمتا ہے، اور اپنی غرض کے مطابق کسی نہ کسی طرح ان کو ڈھالنا چاہتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار اُس کو یہ بات سوجھ جاتی ہے، کہ ان کو پھاڑ کر رسی کی طرح بٹ لینا چاہئے لیکن یہ اُس شخص کی صورت ہوگی، جس نے اس طرح رسی بنانے کی تدبیر کو پہلے نہیں سنا ہے، یا وہ شخص ہے جس نے اس تدبیر کو ایجاد کیا ہے۔ اس میں اور اس طرح کی تمام دیگر مثالوں

ہیں، اختلاف مماثلت کا نہایت اہم حصہ ہوتا ہے۔ جو شخص دیوار پھاندنا چاہتا ہے، اسکا خیال اس طرف جاتا ہے کہ ایسے موقع پر لوگ رسی سے بھی کام لیتے ہیں، اور پھر اسی مماثلت کی بنا پر وہ اپنی موجودہ صورت حال میں بھی جہاں تک اس تدبیر سے کاربراری ہو سکتی ہے کرتا ہے۔

---

(۳)

باب

حافظہ۔

۱۔حافظہ کی تعریف بعض اوقات لفظ حافظہ ماسکہ کے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ استعمال بہت زیادہ وسیع ہے جو خالی از قباحت نہیں۔ بہتر یہ ہے کہ حافظہ کو احیائے تصوری کے لئے مخصوص رکھا جائے، جس حد تک کہ احیا محض اعادہ یا محاکات ہوتا ہے اور جس شے کا احیا ہوتا ہے اُس کی شکل میں بہ لحاظ حالات کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ احیائے تصوری کے اس محاکاتی پہلو کی بہترین مثال وہ صورتیں ہیں جن میں کہ دقتی غرض یا دلچسپی اس بات کی داعی ہوتی ہے کہ تجربۂ ماضی کا اعادہ حتی الامکان اس کے اصل وقوع کے بالکل مطابق ہو۔ لہذا صحیح معنی میں لفظ حافظہ کا اطلاق بالخصوص انہی صورتوں کیلئے موزوں ہے۔ عدالت میں کوئی گواہ جب گواہی دیتا ہے، تو یہ حافظہ کی صحیح مثال ہوتی ہے۔ اس کا ذہن گزشتہ واقعات وحوادث کا ہو بہو اسی طرح اعادہ کرنے میں کوشاں ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ دراصل وقوع پذیر ہوئے تھے، ساتھ ہی وہ ان نتائج سے قطع نظر کرتا جاتا ہے جو بعد میں ان واقعات سے اس نے اخذ کئے یا جو اس وقت وہ اخذ کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ بروقت وقوع جو نتائج اس نے نکالے تھے ان کو وہ تابہ امکان نتائج ہی کی حیثیت سے یاد کرتا ہے، نہ کہ ادراکات کی حیثیت سے۔

عدالت میں گواہ اپنے ذاتی تجربات کا تا بہ امکان انھیں زبانی طرائق کے ساتھ اعادہ کرتا ہے جن میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کو ذاتی یا شخصی حافظہ کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ایک بڑی صنف ایسی صورتوں کی بھی ہے جن میں حافظہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں جس شے کو انسان یاد کرتا ہے وہ اس کے ذاتی تجربہ کا حاصل کردہ علم ہوتا ہے نہ کہ وہ جزئی واقعات جو اس کے حصول میں پیش آئے تھے۔ طالب علم جب اقلیدس شروع کرتا ہے تو ابتداءً اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کتاب کو لفظ بہ لفظ رٹ لے۔ لیکن طالب علمی کے بعد اس کے ذہن میں اقلیدسی اشکال کے ثبوت کا محض عام طریقہ باقی رہ جاتا ہے۔ کتاب کے الفاظ بڑی حد تک وہ بھول چکا ہوتا ہے اور دوران تعلیم میں جو واقعات پیش آئے تھے وہ تو یقیناً بہت کچھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس کو وہ خاص مواقع یاد نہیں رہتے جب کہ وہ کتاب لیکر کوئی شکل یاد کرنے کے لئے بیٹھا ہوگا نہ اس کو اپنی وہ غلطیاں یاد رہی ہونگی جو اس شکل کو سناتے وقت ہوئی تھیں۔ وہ انھیں امور کو یاد کرتا ہے جنکی ضرورت ہوتی ہے اور غیر متعلق باتوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ یہ عمل سوچنے اور کام کرنے کی عادت قائم کرنے کے بالکل مماثل ہے۔ عادت قائم کرنے کی طرح اس عمل کی بھی دو شرطیں ہیں۔ ایک تو ماسکہ دوسرے طلب کی وہ نوعیت اصلیہ جسکی بنا پر طلبی اعمال اپنا مطلوب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ کسی شے کو بر زبان یاد کرنے پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ مثلاً شاہان انگلستان کی تخت نشینی اور موت کی تاریخوں کو یاد کرتے وقت ایک لڑکا اپنی کتاب میں انکو بار بار دیکھتا اور دُھراتا جاتا ہے، لیکن آخر کار کتاب دیکھنے وغیرہ کے یہ جزئی واقعات بھول جاتا ہے۔ اُس کو اپنی وہ کوششیں یاد نہیں رہتیں جو ان تاریخوں کو حفظ کرنے کے لئے اس نے کی تھیں اور نہ ان غلطیوں یا ناکامیوں کا خیال رہتا ہے جو اس کوشش میں پیش آئی تھیں۔

۲۔ اچھا اور برا حافظہ | اچھے حافظہ کی صورتیں حسب ذیل ہیں (۱) جلد یاد ہو جانا (۲) دیر تک یاد رہنا (۳) جلد اور صحیح طور پر یاد آجانا بعض اشخاص جلد اور آسانی سے یاد کر لیتے ہیں لیکن بھول بھی جلد ہی جاتے ہیں، بعضوں کو یاد دیر میں ہوتا ہے، لیکن ایک مرتبہ یاد ہو جانے کے بعد پھر دیر تک محفوظ رہتا ہے جس صورت میں کہ حافظہ دیرپا یعنی انسان جو کچھ ایک بار یاد کر لیتا ہے اسکو جلد نہیں بھولتا) اسمیں بھی یہ ممکن ہوتا ہے کہ یاد کرتے وقت بات جلد یاد نہ آئے۔

اچھے حافظہ کی چوتھی علامت اس کا سودمند کارآمد ہونا ہے، یعنی حسب ضرورت

چیزوں کا بوقت یاد آجانا۔ ایک شخص کا حافظہ نہایت وسیع ہونے کے باوجود ممکن ہے کہ اس لحاظ سے سود مند نہ ہو۔ مثلاً ووڈ ڈامنی سیمپسن کے ذہن میں اگرچہ گیرباسا ہوکار کے گودام کی طرح ہر قسم کی چیزیں اس طرح بے ترتیب بھری ہوئی تھیں کہ بوقت ضرورت کسی شے کا پتہ نہیں چل سکتا تھا[1]، جو لوگ امتحان کی خاطر کتاب کو محض رٹ لیتے ہیں ان کو اکثر اس کا نہایت تلخ تجربہ ہوتا ہے۔ اگر سوالات ایسے صاف ہیں کہ ان کے جوابات براہ راست اسی رٹی ہوئی کتاب سے دئے جا سکتے ہیں تب تو خیر ان کو کسی قسم کی دقت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر سوال ایسا ہے جس کے جواب میں ان کو اپنا علم کتاب کی ترتیب سے ذرا مختلف طریق پر پیش کرنا پڑتا ہے، تو بس چولیں ڈھیلی ہو جاتی ہیں۔ گو جواب کا سارا مواد جو کچھ انھوں نے رٹا ہے اسی کے اندر موجود ہوتا ہے، تاہم وہ صحیح جواب دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ذہن میں اس خاص سوال کا اپنے جواب کے ساتھ کبھی ائتلاف نہیں ہوا ہے۔

جلد یاد ہونا بڑی حد تک اس دلچسپی کی کمی یا زیادتی پر مبنی ہوتا ہے، جو کسی آدمی کو اصل تجربہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو چیز توجہ کو ذرا دیر کے لئے محض سرسری طور پر منعطف کرتی ہے وہ کبھی یاد نہیں رہتی۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہم نہ صرف ان چیزوں کو یاد کر لیتے ہیں، جو بجائے خود دلچسپ ہوتی ہیں، بلکہ جو باتیں ان سے ضمنی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی یاد رہ جاتی ہیں، گو بجائے خود ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ مثلاً بچہ کو حروف تہجی سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن اگر یہ بسکٹوں کے بنے ہوئے ہوں تو بالعموم اسے یاد ہو جاتے ہیں۔ باقی جس حد تک کہ قوت حافظہ دلچسپی پر منحصر نہیں ہوتی، اس حد تک اس کی توجیہ اصل خلقی قابلیت سے کرنی پڑیگی۔ لیکن زیادہ تر حافظہ کی خلقی قابلیت اس شے کے ساتھ خلقی دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے جس کو آدمی یاد یا محفوظ کرتا ہے۔ موزارٹ چودہ سال کی عمر ہی میں مشکل سے مشکل گانے کو صرف ایک بار سن کر اپنی یاد سے حرف بہ حرف لکھ دے سکتا تھا لیکن ساتھ ہی موزارٹ کا ذوق موسیقی اس کو اس بات پر بھی مجبور کرتا تھا کہ اصل گانے کو بیحد انہماک و توجہ کے ساتھ سنے بعض دیوانوں میں فوق العادت قوت حافظہ پائی جاتی ہے۔ مثلاً وہ بے ربط الفاظ کے ایک طویل سلسلہ کو ایک ہی بار سن کر دہرا سکتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دیوانوں کا

---

[1] (Guy manuering) باب ۳۹

دائرہ دلچسپی نہایت ہی تنگ ہوتا ہے اور اسی لئے ان کی توجہ زیادہ قوی ہوتی ہے۔ یہ محض زمان ومکان کے انصال کے علاوہ اور مشکل سے کوئی تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ لہذا ان میں ایسی باتوں کی یادداشت کی فوق العادت قوت ہوتی ہے، جو محض زمانی ومکانی سے انصال رکھتی ہیں۔ خارجی ارتسامات کے محض یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے جو اختلافات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں ان کے مقابلہ کے لئے دیگر اختلافات نہیں موجود ہوتے۔

یاد رہنے کی مدت کا تفاوت بھی زیادہ تر دلچسپی ہی پر موقوف ہے۔ البتہ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ جس قسم کی دلچسپی کسی شے کے یاد کرنے میں باعث سہولت ہوتی ہے ضروری نہیں کہ وہی اس یاد کو قائم رکھنے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہو۔ وکیل اپنے مقدمہ کی جزئیات ذہن نشین کر لیتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کو جلد ہی بھول جاتا ہے۔ کیونکہ مقدمہ کے ختم ہو جانے کے بعد ان کی دلچسپی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اصل مقدمہ کے خاص قانونی پہلو یاد رہ جاتے ہیں کیونکہ ان سے پیشہ کی بنا پر مستقل دلچسپی ہوتی ہے۔

مدت یاد میں ایک اور شے کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے، یعنی جس بات کو آدمی نے یاد کیا ہے، اس کی تکرار۔ طالبعلم جب کوئی سبق یاد کرتا ہے، تو اس کو بار بار دیکھنا پڑتا ہے یہانتک کہ یہ بالکل ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ باقی حافظہ کی قوت ماسکہ کے جن اختلافات کی توجیہ دلچسپی اور کثرت تکرار دونوں سے نہیں ہو سکتی، ان کو پیدائشی سمجھنا چاہیے۔ یہ امر ہنوز معرض بحث میں ہے کہ یہ پیدائشی قابلیت دلچسپی میں معین ہوئے بغیر حافظہ کے لئے کس حد تک معین ہو سکتی ہے۔

جن حالات وشرائط پر حافظہ کا کارآمد ہونا منحصر ہوتا ہے، وہ مختلف قسم کے ہیں۔ جس شخص کو بوقت ضرورت گذشتہ تجربات فوراً یاد آجاتے ہیں، کہا جاتا ہے، کہ اس کا علم مرتب ومنتظم ہے۔ مجموعی طور پر اس کے معلومات اس شخص کے مقابلہ میں بہت کم ہو سکتے ہیں، جس کے علم میں کوئی نظم وترتیب نہ پائی جاتی ہو۔ پھر بھی اس کا حافظہ عملی ونظری اغراض کے لئے بہت زیادہ مفید ہوتا ہے، بلکہ امتحانی سوالات تک کے جوابات وہ بطریق احسن دے سکتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ بعض آدمیوں کو ذرا سی نشان دہی پر بات یاد آجا سکتی ہے، لیکن اگر یہ نشان نہ دیا جائے تو بالکل یاد نہیں

آئی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی شعر کے پہلے مصرعہ یا صرف ایک لفظ کو سن کر پورے شعر کا اعادہ کردوں، لیکن اسی شعر کو بغیر انہی نشان دہی کے اگر تمثیلاً کسی موقعہ پر پیش کرنا چاہوں تو بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طرح یاد نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس شعر کے معنی پر اس خاص موقعہ یا اس کے مماثل مواقع استعمال کے لحاظ سے کبھی میرا خیال نہیں گیا تھا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس معنی پر خاص طور سے غور کیا گیا، بلکہ صرف اسی قدر کافی ہے کہ بس ایک عمومی حیثیت سے ذہن ان سے آشنا ہو۔ مثلاً اگر میں یہ دکھلانا چاہتا ہوں کہ کسی شعر میں حقیقی و مجازی معنی میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ اکثر شے کی مادی نوعیت و ساخت کی یکسانی پر نہیں مبنی ہوتا، تو اس کی مثال میں، غالبؔ کا یہ مصرع پیش کر سکتا ہوں، کہ ع "دل حسرت زدہ تھا مائدۂ لذت درد"۔ ظاہر ہے، کہ "حسرت زدہ دل"، اور دستر خوان میں کیا یکسانی ہے۔

غالب کے اس شعر کو اپنے دعوی کی مثال میں پیش کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ میں نے اس پر خاص حیثیت سے کبھی غور کیا ہو۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس قسم کی دیگر مثالیں میرے ذہن میں پہلے گزر چکی ہوں جس قدر زیادہ میں ایسی مثالوں سے اپنے ذہن کو مانوس کر چکا ہونگا، اسی قدر آسانی سے پرانی مثالوں کا اعادہ کر سکونگا اور نئی مثالیں دے سکونگا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظہ کی سودمندی کا انحصار صحیح قسم کے ائتلافات قائم کرنے پر ہے۔ ا کا ایک خاص قسم کے تعلق ر کے ساتھ ب کو یاد دلا دینا، اس پر منحصر ہے کہ ہم ا و ب پر کبھی پہلے اس تعلق کے لحاظ سے توجہ کر چکے ہوں یا ا و ب کے مشابہ دیگر چیزوں کے مابین اسی طرح کے تعلقات کا خیال پہلے آچکا ہے۔

۳۔ امتداد زمانہ سے حافظہ میں زوال

اگرچہ خاص خاص چیزوں کا حافظہ مختلف حالات و اشخاص میں مختلف عرصوں تک قائم رہتا ہے لیکن عام کلیہ یہ ہے کہ اگر اس کی تجدید نہ ہوتی رہے تو مرور ایام سے یہ زائل ہونے لگتا ہے۔ پروفیسر انبگھاس نے امتداد زمانہ اور زوال حافظہ کا کمی تعلق معلوم کرنے کے لئے اختبارات سے کام لیا ہے اُس نے اس غرض سے بے معنی سہ حرفی الفاظ کی کئی فہرستیں رٹ ڈالیں۔ ہر فہرست میں بارہ سے لیکر چھتیس الفاظ تک تھے ایک فہرست کو حفظ کر لینے کے بعد کچھ عرصہ تک اس کے الفاظ دہرانے کی کوشش نہیں کی گئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ یہ فہرست الفاظ مسلسل و مکمل طور پر یاد نہیں رہی۔ اس اختبار سے معلوم یہ کرنا تھا کہ اب دوبارہ ان کو حفظ کرنے میں پہلے

[۱] اصل کتاب میں ٹینیسن کے ایک مصرع سے استشہاد کیا گیا ہے۔ م

کی بہ نسبت کتنا وقت صرف ہوگا۔ اس سے ذہنی میلانات کی زوال پذیری کا ایک کمی اندازہ ہو جاتا ہے، اور یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس زوال پذیری اور امتداد زمانہ میں کیا تعلق ہے۔ چنانچہ جب بیس منٹ کے وقفہ کے بعد دوبارہ اس لے حفظ کرنا چاہا تو بہ نسبت پہلے کے قریباً ۴۰ فی صدی وقت صرف کرنا پڑا۔ اسی طرح ۶۴ منٹ کے بعد قریباً ۵۶ فیصدی ۵۲۶ منٹ کے بعد قریباً ۶۵ فیصدی اور دو دن کے بعد قریباً ۷۲ فی صدی وقس علیٰ ہذا۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اگرچہ زوال پذیری کی مقدار امتدادِ زمانہ سے بڑھتی جاتی ہے تاہم جتنا وقفہ زیادہ ہوتا اس کے اعتبار سے یہ نسبتہً کم ہوتی جاتی ہے۔

۴۔ حافظہ کے اصناف

عام طور پر ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا حافظہ اعداد و شمار کے لئے اچھا ہے مگر ناموں کے لئے ناقص ہے۔ یا مقامات کے لئے اچھا ہے مگر لوگوں کی صورت یاد نہیں رہتی وغیرہ وغیرہ۔ علمی یا نظری حیثیت سے اس تقسیم کو اور زیادہ آگے بڑھانا ہوگا۔ چونکہ حافظہ احیائے تصوری کی قوت کا نام ہے، لہذا ہر تجربہ کے تصوری طور پر احیاء کے لئے ایک علٰحدہ حافظہ ہونا چاہئے، نہ صرف ناموں بلکہ ہر نام کے لئے جداگانہ حافظہ ماننا پڑیگا۔

پھر بھی یہ عام خیال صحیح ہے کہ خاص خاص اصنافِ اشیا کے لئے الگ الگ حافظہ ہوتا ہے۔ موزارٹ کا حافظہ موسیقی کے لئے نہایت قوی تھا، لیکن ممکن ہے اعداد و شمار کیلئے بہت ہی ناقص رہا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا حافظہ الفاظ کے لئے بے حد عمدہ ہو، لیکن ساتھ ہی واقعات اور تاریخیں بہت کم یاد رہتی ہوں یہ اختلافات بڑی حد تک پیدائشی ہوتے ہیں۔ تاہم خاص خاص اصناف حافظہ کو ترقی بھی دی جا سکتی ہے۔

۵۔ مشق سے حافظہ کی ترقی

یہ یقیناً صحیح ہے کہ کسی خاص صنف حافظہ کی مشق سے اس صنف میں ترقی ہو جاتی ہے مثلاً طویل مشق کے بعد تھیٹر کے نقال اپنی نقل کو جلد اور آسانی سے یاد کر لنے لگتے ہیں۔ یہی حال پادریوں کا ہوتا ہے کہ ان کو دعائیں وغیرہ جلد حفظ ہو جاتی ہیں۔ مشق کے یہ اثرات تصوری احیاء کی ان ہی خاص اقسام تک محدود نظر آتے ہیں جن کی مشق کی جاتی ہے۔ جو شخص الفاظ کے حافظہ کو ترقی دیتا ہے اس سے اس کے مقامات کا حافظہ ترقی نہیں کر جاتا۔

لیکن ایک معقول بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے، کہ حافظہ مشق سے براہ راست ترقی نہیں

کرتا۔ کیونکہ یاد کی قوت اس توجہ کی نوعیت و کمیت پر موقوف ہوتی ہے، جو اصل تجربہ کی طرف کی جاتی ہے۔ مشق کا اثر براہ راست توجہ پر ہوتا ہے نہ کہ حافظہ پر۔ غالباً پروفیسر جیمس کا دعویٰ صحیح ہے کہ وہ حافظہ کی ساری ترقی انسان کے اس معتاد طریق کی ترقی پر مشتمل ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ واقعات کو ذہن نشین کرتا ہے[1]۔ مشق سے سیکھنے کی قوت ترقی کرتی ہے نہ کہ محفوظ رکھنے کی۔ جیمس کہتا ہے کہ وہ میں نے اس بارے میں متعدد مشاق نقالوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ سوالات کئے ہیں سبھوں نے یہی کہا کہ نقلوں کے سیکھنے کی مشق سے حافظہ میں کسی قسم کا فرق پیدا نہیں ہوتا۔ صرف اتنا ہوتا ہے کہ نقل کا باقاعدہ صحیح طور پر مطالعہ کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اس مشق کے بعد لب ولہجہ اور حرکات جسم وغیرہ کی بہت سی مثالیں پہلے ہی سے ان کے ذہن میں ہوتی ہیں[2]۔ بلاشبہ پروفیسر جیمس کا یہ خیال صحیح ہے کہ مشق سے حافظہ کو جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ دراصل توجہ کی ترقی اور اس کے ٹھیک راستہ پر لگ جانے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یاد کرنے کی کوشش توجہ کرنے کی کوشش ہے، بار بار اور طویل توجہ سے ہم نہ صرف اشیا کے باقی رہنے والے اثرات کو زیادہ دیرپا کر دیتے ہیں، بلکہ ساتھ ہی ہم ان میں اور دوسری اشیا میں تعلق قائم کر لیتے ہیں اور اس طرح ان ائتلافات کو بڑھا لیتے ہیں جو انفراداً اور مجموعاً ان کے احیاء میں معین ہوتے ہیں۔

اس خیال کی رو سے قوت ماسکہ ہر فرد کے ساتھ اس کی عام عضویاتی ساخت کے ایک لازمی جز کی حیثیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک وہ عضویاتی وصف یا خاصہ ہے جو انسان کو اس کے جسمانی نظام کے ساتھ عطا ہوتا ہے اور جس کو وہ کبھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ صحت و مرض میں اس کی حالت مختلف ہوتی ہے اور یہ بات تو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب انسان تازہ دم و مستعد ہوتا ہے، اس وقت یہ قوت زیادہ ہوتی ہے، اور جب تھکا ماندہ یا بیمار ہوتا ہے، تو کم ہوتی ہے۔۔ لیکن بس اس سے زیادہ ہم کچھ اور نہیں کہہ سکتے۔

مشق سے قوت حافظہ جس طرح ترقی کرتی ہے اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو

---

[1] اصولِ نفسیات جلد اول صفحہ ۶۶۷

[2] ایضاً ؍؍ ۶۶۴

اس نکتہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس کی تشریح ہم احیائے مماثلات کی بحث میں کر چکے ہیں۔ مماثل تجربات اپنی مماثلت کی حد تک ایک ہی ذہنی میلان رکھتے ہیں۔ مماثلت پر مبنی ائتلاف میں یہ زیادہ صاف طور پر نظر آتا ہے۔ ایک شخص کو دیکھکر کسی مماثلت کی بنا پر مجھکو دوسرا شخص یاد آجا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ ہوسکتا ہے کہ وجہ مماثلت کو میں نہایت غور و تفحص کے بعد بھی نہ معلوم کر سکوں۔ پھر بھی ایک شخص کے دیکھنے نے جو اثر یا رجحان میرے ذہن میں چھوڑا تھا۔ وہ دوسرے کے دیکھنے سے تہیج ہو جاتا ہے لہذا ان دونوں تجربات نے اپنے پیچھے جو اثرات ذہن میں چھوڑے ہیں، ان میں کوئی نہ کوئی مشترک جز ضرور ہونا چاہیے۔ غرض جہاں تک مماثلات کا مماثلات کے ذریعہ سے احیاء ممکن ہے، ان کے ذہنی اثرات میں کچھ نہ کچھ اشتراک ہونا لازمی ہے یہی اس ائتلاف پر بھی صادق آتا ہے، جس کی بنیاد اتصال یا قرب پر ہوتی ہے۔ اگر ب اور ج کے ائتلاف کی بنا پر س یس کو یاد دلاتا ہے، تو ب نے جو اثر ذہن پر چھوڑا ہے، س کے وقوع پر اس کا جزء تہیج ہونا ناگزیر ہے۔ لہذا ب اور س نے جو اثرات یا رجحانات چھوڑے ہیں وہ ایک دوسرے سے بالکلیہ الگ نہیں ہو سکتے ہیں۔

جس حد تک کہ ذہنی اثرات میں یہ اشتراک یا تداخل موجود ہوتا ہے، ٹھیک اسی حد تک کسی خاص صنف تجربات کے حافظہ کی مشق اپنے مماثل تجربات کے حافظہ کو ترقی دیگی۔ جب آدمی کسی اجنبی زبان کے سیکھنے میں کچھ ترقی کر لیتا ہے، تو پھر مزید ترقی اسی لئے آسان ہو جاتی ہے، کہ وہ اس زبان کے کچھ عام خصوصیات سے آشنا ہو چکتا ہے، جن کو پھر بار بار از سر نو نہیں سیکھنا پڑتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح حافظہ کے کسی خاص رخ کی جو ترقی ہوتی ہے، اُس سے اس کی عام ترقی کا نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ یہ ترقی صرف مماثل تجربات تک بقدر مماثلت محدود رہتی ہے۔ مثلاً زبان دانی کے حافظہ کی ترقی سے کیمیائی اصول و قواعد کا حافظہ نہیں ترقی کر سکتا۔

۶۔ زمانۂ ماضی کی یاد یا حافظہ

ابتک ہم نے حافظہ کے ایک نہایت ہی اہم پہلو کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب ہم واقعات یا اشیا کو یاد کرتے ہیں۔ تو اکثر ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ گزشتہ زمانہ میں ہمکو ان کا تجربہ ہو چکا ہے۔ لیکن اس پہلو پر بحث یہاں ضروری ہے۔ اور نہ مناسب کیونکہ اس کا تعلق دراصل علائق زمانی کے تصوری استحضار کے عام سوال سے ہے، جس کی بحث آگے باب ۶ و ۷ میں آتی ہے ؛

باب (۴)

تصور، موازنہ اور تعقل

۱۔ تصوری پیش بندی اور ادراکی پیش درستی میں فرق

ادراکی فعلیت اشیائے مدرکہ کی واقعی موجودگی کے تابع و ماتحت ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ادراکی فعلیت ہمیشہ جسم اور آلاتِ حس کی پہلے سے طیاری یا پیش درستی کو مستلزم ہوتی ہے۔ لیکن یہ تیاری براہ راست گزشتہ یا موجودہ ارتسامات ہی پر مبنی ہوتی ہے، اس میں مستقبل کی کوئی پیش بندی نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ محض ایک انتظاری حالت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ادراکی شعور اپنے تجربہ میں اگر کوئی تصرف کر سکتا ہے، تو صرف جسم کی واقعی حرکت کے ذریعہ سے۔ مگر جسم کی کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی، جو اپنے خاص زمانہ سے آگے نکل جا سکے۔ تیز سے تیز جانور بھی جست کر کے مستقبل میں نہیں پہنچ سکتا۔ بخلاف سلسلۂ تصورات کے کہ یہ ہم کو زمانہ مستقبل میں پہنچا دے سکتا ہے ہم کسی انجام کی تصوری پیش بینی سے خیال کی ابتدا کر سکتے اور آغاز و انجام کی مابینی کڑیوں کے سلسلہ پر آزادی کے ساتھ اِدھر اُدھر اپنے خیال کو دوڑا سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر اس سلسلہ کے وسط میں ہم کو کسی دشواری کا سامنا ہو، تو جس نقطہ پر یہ دشواری رونما ہوتی ہے، ضروری نہیں۔ کہ وہیں ہم اس کا علاج کریں۔ بلکہ ہم پیچھے یا بالکل شروع میں لوٹ جا کر از سر نو پھر اپنے سلسلۂ خیال کو مناسب طریقہ سے ترتیب دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ اس عمل میں ہر قسم کا تغیر و تبدل اور از سر نو ترتیب و تطبیق سب کچھ ممکن ہے، جو ادراکی شعور کے لئے ناممکن ہے۔

۲۔ تعقل تحلیل و ترکیب	ادراک کے برخلاف تصور کسی نہ کسی طرح کی اور کسی نہ کسی درجہ کی تعمیم کو ضرور مستلزم

ہوتا ہے۔ ہمکو معلوم ہو چکا ہے کہ ذہنی تمثالات بہ نسبت اپنے ارتسامات کے بالعموم دھندلی اور مجمل ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں واقعی تجربہ یا ارتسام کا سا تعین و تشخص نہیں ہوتا۔ لیکن تمثال کے تعین و تحدید میں یہ کمی اس کے ان معنی کو بھی نسبتہً غیر محدود نامتعین بنا دیتی ہے، جن کا انحصار نفس اسی تمثال کے پیش ذہن ہونے پر ہوتا ہے۔ اسی لئے نفس تمثال بجائے خود مختلف و متعدد چیزوں کی نمائندگی کا کام دے سکتی ہے۔ مثلاً اگر میں دولت کا خیال کروں، تو اس سے میرے ذہن میں مال تجارت کے گٹھوں کی ایک مبہم سی تصویر پیدا ہو جا سکتی ہے، لیکن یہی ذہنی تصویر اس وقت بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ میں کسی تجارتی بندرگاہ یا مال گودام کا خیال کر رہا ہوں اسی طرح اشرفیوں کا ایک توڑا دولت، تخیل یا بنگال بنک سب کی نمائندگی کر سکتا ہے سیاہ ورقے کی ذہنی تصویر لکھ دینے کے فعل باغ، یا گورکن کی قائمقامی کر سکتی ہے۔

لیکن ذہنی تمثال کا محض یہ عدم تعین کلی تصورات کی شروعات کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ فعل تعمیم کو صرف اس میں منحصر کر دینا، کہ وہ بعض تعینات و تفصیلات کو حذف یا کم کر دیتا ہے، ادھوری بات ہے۔ کیونکہ اس سلبی عمل کے ساتھ ساتھ ایک ایجابی عمل بھی پایا جاتا ہے۔ ہر سلسلۂ خیال کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت یا دلچسپی کے ماتحت ہوتا ہے۔ جو اس کی رہنما اور اس پر متصرف ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی حیثیت ایک تصوری مجموعہ یا کل کی ہو جاتی ہے۔ باقی اس تصوری احضار میں واقعی ادراک کی جن تفصیلات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اُس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ ہمارے تصوری مجموعہ کے لئے موزوں نہیں ہوتیں۔ واقعی ادراک کی پوری تفصیلات کو ذہنی فکر کی تعمیر میں استعمال کرنا ایسا ہی ہوگا، جیسے بے گھڑے ہوئے پتھروں سے مکان بنانا۔ عمل تعمیم کے مذکورۂ بالا ایجابی پہلو کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، کہ تصوری احضار میں جو عدم تعین ہوتا ہے، اُس کی تلافی بالواسطہ ایک اور قسم کے تعین سے ہو جاتی ہے۔ جو چیز الگ الگ تمثالات اور ان کے معنی میں مبہم و نامتعین ہوتی ہے، وہ سلسلۂ خیال کی ترقی کے ساتھ واضح و متعین ہو جاتی ہے بہ الفاظ دیگر الگ الگ تمثالات میں جو کچھ کمی ہو، اس کا تکملہ ان کے اُن باہمی علائق

سے ہوتا ہے، جن کی بنا پر یہ ایک تصوری کل یا مجموعہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ غرض اس طرح تحلیل کے ساتھ ساتھ ترکیب کا بھی ایک عمل جاری رہتا ہے۔ عمل تحلیل کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ واقعی ادراک کو توڑ کر اس کی تفصیلات میں سے بعض ایسے اجزا کا انتخاب کر لیتا ہے، جو اپنے واقعی ادراک کے برخلاف کم و بیش ایک عمومی یا تعقلی نوعیت رکھتے ہیں۔ لہذا اس تحلیل کو تعقلی تحلیل اور اس کے مقابل کی ترکیب کو تعقلی ترکیب کہا جا سکتا ہے۔ گویا جن اجزا کو انتخاب کر کے الگ کر لیا گیا تھا، وہ تعقلی ترکیب کی بدولت ایک نئے مجموعہ یا کل کی صورت پیدا کرتے ہیں۔ مکان بنانے میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم پتھروں کو کھودتے اس کے بعد گڑھتے، اور پھر ان سے ایک نئی عمارت بناتے ہیں۔ اس کی تفہیم و تشریح کے لئے کسی سلسلۂ واقعات کا اسی زمانی ترتیب کے ساتھ صرف یاد کر لینا کافی ہے، جس ترتیب کے ساتھ، کہ وہ واقعاً حسی تجربہ میں آئے تھے۔ یا چند چیزوں کا اُسی مکانی ترتیب سے ذہن میں اعادہ کر لیا جائے، جس ترتیب سے کہ اُن کا واقعاً حسی احضار ہوا تھا "اب" اور "یہاں" کے الفاظ حسی ادراک اور تصوری اعادہ کے نقطۂ نظر سے مختلف معنی رکھتے ہیں۔ حسی لحاظ سے اب کا لفظ ہمیشہ حس کے واقعی وقت پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں سے مراد ہمیشہ واقعی جگہ ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم کسی سلسلۂ واقعات کا بہ اعتبار زمانہ کے ذہنی اعادہ کرتے ہیں، یا اشیا کے کسی مکان یا جگہ میں ہونے کا تصور کرتے ہیں، تو واقعی حس مفقود ہوتی ہے، اور یہ جو کچھ اب یا یہاں موجود ہے اس کی تمیز کا کام نہیں دے سکتی۔ جو تفصیلات واقعی ادراک میں تجدید و انفرادیت کا کام دیتی ہیں وہ تصوری اعادہ کی صورت میں بڑی حد تک مفقود ہوتی ہیں۔ لہذا تصوری "اب" اور "یہاں" کی تحدید کسی دوسرے طریقہ سے کرنا پڑیگی۔ درحقیقت ان کی تحدید ان نئے مرکبات سے ہوتی ہے جنہیں یہ داخل ہوتے ہیں، اور بالکل اضافی الفاظ بن جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ میں اپنے ناشتہ کا خیال کرکے[1]، اس کی ذہنی تصویر قائم کرنا چاہتا ہوں

[1] میں نے یہاں بصری تمثالات کا سلسلہ فرض کیا ہے، کیونکہ الفاظ یا زبان کی بحث اگلے باب میں ہوگی۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے اکثر آدمی گزشتہ سلسلۂ واقعات کا ذہنی اعادہ الفاظ ہی

اس کے تمام مراتب عالم خیال ہی میں طے ہوتے ہیں، پہلے کھانے کے کمرہ میں داخل ہوا پھر میز پر بیٹھا، پھر چائے بنائی پھر اخبار کھولا۔ پھر کھانا پینا شروع کیا وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اسی سلسلۂ واقعات کو اگر میں زیادہ واضح طور پر ذہن میں لانا چاہتا ہوں، تو یوں کہہ سکتا ہوں، کہ اب میں کھانے کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں، اب یہ کرتا ہوں، اب وہ کرتا ہوں وقس علی ہذا۔ خواہ میں اب کا لفظ استعمال کروں یا تب اور پھر کا، لیکن مقصود بہر حال ان واقعات کا زمانی تعلق بتانا ہوتا ہے، کہ ان میں سے کون کس واقعہ پر مقدم ہے، اور کون مؤخر۔ یعنی اس صورت میں لفظ "اب" کا استعمال بالکل اضافی ہو جاتا ہے اور سلسلۂ واقعات کا ہر جزو اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے "اب" سمجھا جا سکتا ہے۔ علی ہذا اگر ہم اپنے نقطۂ نظر کو بدل دیں، تو اس سلسلہ کا ہر وہ جزو جو پہلے "اب" سمجھا جاتا تھا، تب یا پھر کے تحت میں داخل ہو جا سکتا ہے۔ غرض یہ سب ہمارے نقطۂ آغاز پر مبنی ہے۔ اگر ہم زیادہ پہلے کے واقعات سے آغاز کریں تو جو پہلے "اب" تھا وہ "تب" ہو جاتا ہے، اور جو پہلے مستقبل تھا، وہ حال یا ماضی بنجاتا ہے۔

اسی طرح تصوری فکر و خیال کے ہر سلسلہ میں یہی ہوتا ہے، کہ اس کے مختلف اجزا کا تعین و تشخص، ایک دوسرے کے ساتھ ان باہمی تعلقات سے ہوتا ہے، جو ان کو اپنے پورے سلسلہ یا تصوری کل کے اندر حاصل ہیں۔ اس طرح حسی ادراک میں جو تعین تھا، اس کی جگہ ایک نئے قسم کا تعین آجاتا ہے، جو تعقلی ترکیب پر مبنی ہے۔ لہذا اس معنی میں ہم ہیگل کا یہ دعوی قبول کر سکتے ہیں کہ خیال ہمیشہ تجرید سے تعین کی طرف جاتا ہے۔ ایک تجرید سے اس طرح تکمیل و ترکیب ہوتی جاتی ہے، کہ پورے مجموعہ یا کل کا تعین برابر بڑھتا جاتا ہے۔ البتہ اسمیں شک نہیں، کہ اس طریقہ سے جو تعین پیدا ہوتا ہے، وہ واقعی ادراک کے تعین و تشخص سے ہمیشہ کم اور اپنی نوعیت میں مختلف ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کم از کم اتنا ہی صحیح ہے، کہ ادراکی تعین

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے ذریعہ سے کرتے ہیں یہ خصوصیت الفاظ ہی کو حاصل ہے۔ کہ وہ معنی کے لحاظ سے غیر متعین ہوتے ہیں، نہ کہ ذہنی تمثالی کی حیثیت سے۔

اس تعین کا مقابلہ نہیں کر سکتا، جو تصوری ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ تصوری ترکیب کے عمل میں ایسے تعلقات و ممیزات کا علم ہوتا ہے، جو حسی ادراک سے کبھی بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ تصوری ترکیب سارے عالم کو ایک ہی نظام یا وحدت میں منسلک کر دیتی ہے، جس کے نہایت حقیر حصہ کا افراد کو اپنے حواس سے علم ہوتا ہے۔ لہذا تصوری ترکیب کے مقابلہ میں حسی ادراک کی حیثیت محض ایک جزئی سی ہوتی ہے، اور اس معنی کر کے یہ تعین میں بھی کم ہوتا ہے"۔

۳۔ موازنہ "جب محسوس و مدرک شے کا کوئی نمایاں فرق یا اختلاف احضارات میں تعارض و تصادم کا باعث ہوتا ہے، تو ترقی پذیر ذہن نفس ادراک سے آگے نکل جاتا ہے۔ ایک شکاری جو زمین پر ہاتھ ٹیکے ہوئے چوپائے کی طرح چپکے چپکے شکار کی تاک میں جھکا ہوا چلا جا رہا ہے، وہ شکار کو فوراً اپنا ہلاک کرنے والا دو پاؤں کا انسان نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ وہ عام انسان کے خلاف چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے۔ یا اسی طرح کسان کھیتوں میں آدمی کا مصنوعی پتلا بنا کر جو کھڑا کر دیتے ہیں، وہ آدمی کا ایسا معلوم بھی ہوتا ہے اور نہیں بھی ہوتا ہے، کیونکہ گو یہ دو ٹانگوں پر کھڑا ہوتا ہے، تاہم چلتا پھرتا نہیں ہے۔ ادراک اور تصور پر جداگانہ توجہ اور باہمی موازنہ کے ذریعہ سے جب تک ان کے اختلاف و اشتراک کو معلوم نہ کر لیا جائے، اس وقت تک یہ ایک دوسرے سے الگ ہی رہتے ہیں"۔

اس قسم کا موازنہ ایک مرکب و پیچیدہ عمل ہے، جو بہت سے قضایا مقدمات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ شکاری "چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے" یا کھیت میں جو پتلا کھڑا ہے، وہ "حرکت نہیں کرتا"، وغیرہ وغیرہ۔ حیوانی زندگی میں صدہا مواقع ایسے آتے ہیں، جن میں اس قسم کا ذہنی عمل مفید ہو سکتا ہے۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ چیزیں صورت میں مختلف، لیکن عمل اغراض کے لئے یکساں ہوتی ہیں، یا صورت میں یکساں لیکن عمل اغراض کے لئے مختلف ہوتی ہیں، تو بعض دفعہ ایسی مشکل پیش آتی ہے، جس کا بہترین حل دانستہ طور پر موازنہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ دانستہ موازنہ سے میری مراد ذہن میں دو چیزوں کا مقابلہ کرنا، اور ایک سے دوسری کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ہے، تاکہ ان میں اختلاف کے باوجود جو اشتراک یا اشتراک کے باوجود جو اختلاف

ل وارڈ کا مضمون "سائکالوجی" انسائکلوپیڈیا برٹینکا طبع نہم جلد ۲۰ صفحہ ۰۰

ہے، وہ معلوم ہو جائے، اور ساتھ ہی اس اختلاف واشتراک کی ٹھیک نوعیت بھی متعین ہو جائے۔ کوئی چڑیا جو کیڑوں پتنگوں کو کھاتی ہے۔ اُس کے سامنے اگر ایسے کیڑے آجائیں، جو صورت میں بظاہر ملتے جلتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض تو اس کی مرغوب غذا ہوں، اور بعض اُس کے ذائقہ کے لئے نہایت ہی بدمزہ ہوں، تو وہ سخت مشکل والتباس میں پڑ جائیگی، اور بدمزہ کیڑے کے منہ میں آجانے سے بڑی ناگوار مایوسی ہوگی۔ اس مشکل پر یہ چڑیا اس طرح غالب آسکتی تھی، کہ بدمزہ اور خوش مزہ دونوں کیڑوں میں سے ایک ایک لے کر پاس پاس رکھتی، اور پھر یکے بعد دیگرے ان کی مشترک خصوصیت پر غور کر کے امتیازی اختلافات کو معلوم کر لیتی۔ یا یہ کہ دونوں کو خارج میں پاس پاس رکھنے کے بجائے صرف ایک کو سامنے رکھتی اور دوسرے کا ذہن میں تصور کر کے اسی طرح مقابلہ وموازنہ سے اختلافات کا پتہ چلا لیتی۔ یہ صورت پہلی سے زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ ایک ایسی شے کو جو حواس کے سامنے نہیں ہے صحیح طور پر ذہن کے روبرو قائم رکھنا بڑی کوشش چاہتا ہے۔ یہ تو ایک فرضی مثال تھی، لیکن واقعہ کے لحاظ سے چڑیوں میں مقابلہ وموازنہ کے اس عمل کی پہلی ہی صورت کا پایا جانا مشتبہ ہے، چہ جائیکہ دوسری۔ دراصل ہم کو لاک کے اس دعوی کی تائید کرنا پڑتی ہے، کہ وہ جانوروں میں موازنہ کی قوت ہوتی تو ہے، لیکن بہت ناقص، اور صحیح معنی میں یہ صرف انسان کا حصہ ہے[1]، کہ وہ تصورات میں پوری تمیز کے ساتھ اشیا کی اختلافی واشتراکی خصوصیات کا موازنہ کر سکے۔

حیوانات کے باقاعدہ مشاہدہ سے اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ لائڈ مارگن نے بھی اپنی کتاب[2] میں یہی نتیجہ نکالا ہے۔ یہاں میں اُس کے ایک اختبار کا ذکر کرتا ہوں، جو نہایت احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کتا جس کو منہ میں دبا کر چیزوں کو اٹھا لانے کی تعلیم دی گئی تھی، اس کو ساتھ لے کر یہ ایک مرتبہ نکلا اور اپنی چھڑی ایک احاطہ میں پھینکدی، جو لوہے کے تاروں سے گھرا تھا۔ کتا اس کے پیچھے جھپٹا، اور منہ میں دبا کر

---

[1] لاک کی فہم انسانی مرتبۂ فریزر جلد ۱ صفحہ ۲۰۵۔

[2] Comparative Psychology (نفسیات مقابلی)

تاروں تک لایا، لیکن بس یہاں تک پہنچکر مشکل میں پڑگیا۔ وہ خود تو ان تاروں کے باہر نکل آتا تھا۔ لیکن چھڑی کو نہیں نکال سکتا تھا۔ اس کو تجربہ نے یہ نہیں سکھلایا تھا، کہ اس میں کامیابی کی صورت صرف یہ ہے، کہ چھڑی کے کنارے کو پکڑ کر نکال لے۔ یہ کرنے کے بجائے، وہ بالکل اٹکل پچو اِدھر اُدھر کھینچتا اور زور لگاتا تھا۔ اور اگر اتفاق سے اسکے منہ میں چھڑی کا ٹھیک سرا آجاتا تھا یا خود ناظرین اس کو بتلانا چاہتا تھا، کہ کیونکر نکالنے تو اُس کو دوبارہ اختبار میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تھا۔ بعض مرتبہ اتفاقیہ اسکو کامیابی بھی ہوئی، پھر بھی دوسری دفعہ ایسا نہ کرسکا۔ یہ کوئی اتفاقی مشاہدہ نہ تھا، بلکہ ایک باقاعدہ اختبار تھا، جو کئی کئی دن کیا گیا، اور پھر یہ اپنی نوعیت کا ایک ہی اختبار نہیں بلکہ اسی کے مماثل بہت سے اختبارات کئے گئے۔ غرض دکھلانا یہ ہے، کہ کتا ایک طریقہ کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا اختیار کرتا تھا، مگر محض اٹکل پچو اور موازنہ کے ذریعہ سے ان مختلف طریقوں میں کوئی انتخاب نہیں کرسکتا تھا۔ اسی لئے جب وہ اتفاقاً ٹھیک طریقہ پر پہنچ جاتا تھا، یا اس کو بتلایا جاتا تھا، تو بھی وہ ان اختلافات کو معلوم کرنے سے قاصر رہتا تھا، جو کامیاب طریقہ کو ناکام سے الگ کرتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی صورت کے علاوہ باقی موازنہ کی تمام صورتیں آزاد و مستقل تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں۔ حتی کہ جن چیزوں میں موازنہ کیا جاتا ہے۔ جب وہ دونوں حواس کے سامنے ہوتی ہیں، تو بھی ہر ایک پر باری باری سے غور کیا جاتا ہے، اور جب ایک پر غور کیا جاتا ہے، تو دوسری کے تصوری احضار کو ذہن کے سامنے رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ صرف یہی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے، دونوں کی اُن اختلافی و اشتراکی تفصیلات و خصوصیات کا انتخاب کیا جاسکتا ہے، جو موازنہ کیلئے درکار ہوتی ہیں۔ اور چونکہ حیوانات میں مستقل تصورات سرے سے مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتے ہیں، اس لئے بالکل ہی مبہم و ابتدائی صورت کے علاوہ موازنہ کی قوت کا ان میں شاذ ہی وجود ہوتا ہے۔

جب ذہنی زندگی میں دانستہ موازنہ کا اہم حصہ ہوتا ہے، تو اس مطابق تعقلی فکر میں بھی لازماً ترقی ہوتی ہے جو عام و خاص یا کلی و جزئی کی تفریق پر مشتمل ہوتی ہے۔ دانستہ طور پر موازنہ کرنے کے ہمیشہ معنی یہ ہوتے ہیں، کہ کسی خاص حیثیت سے موازنہ

کیا جاتا ہے۔ اس موازنہ کی غرض کسی نہ کسی نظری یا عملی مقصد کو مدد پہنچانا ہوتی ہے۔ اسکے ذریعہ سے آدمی ہر ایک اختلاف و اشتراک کو نہیں، بلکہ صرف ایسے اختلاف یا اشتراک کو معلوم کرنا چاہتا ہے، جو کسی عملی رہنمائی یا نظری دشواری میں معین ہو سکتا ہے۔ لہذا موازنہ کا عمل انہیں خصوصیات تک محدود رہتا ہے، جو بوقت موازنہ کسی لحاظ سے مطلوب یا دلچسپ ہوتی ہیں، باقی دیگر خصوصیات کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جو چیزیں یوں بہت زیادہ ایک دوسری سے مختلف ہوتی ہیں، وہ بھی کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد کم و بیش مماثل و یکساں معلوم ہو سکتی ہیں۔ یا جو چیزیں یوں ایک دوسری سے بہت زیادہ مماثل ہوتی ہیں، کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد کم و بیش مختلف خیال کی جا سکتی ہیں۔ اسی لئے موازنہ کا عمل جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا ہے۔ یہ ممکن ہوتا جاتا ہے۔ کہ دیگر خصوصیات کو چھوڑ کر صرف کسی خاص حیثیت سے دو یا زاید چیزوں میں جو اختلاف یا اشتراک پایا جاتا ہے اس کے مراتب کے مطابق ان کو ایک مجموعہ یا صنف میں شامل کر لیا جائے۔ مثلاً موسیقی کے سروں کو ہم اس طرح ترتیب دیسکتے ہیں، کہ ان کی تان سے قطع نظر کر کے صرف ان کی بلندی یا پستی کے مراتب کا لحاظ رکھیں، یا بلندی و پستی سے قطع نظر کر کے صرف مدصوت کے مراتب کو ملحوظ رکھیں۔ ایسی صورت میں جو آوازیں مدصوت میں ایک دوسری سے بے انتہا مختلف ہیں، بلندی و پستی کی حیثیت سے ایک مرتبہ میں داخل ہو سکتی ہیں، اور جو تان میں یکساں ہیں، وہ بغایت مختلف قرار پا سکتی ہیں۔ ایک تیز اور ایک نیچا سر بھاری پن میں برابر ہو سکتا ہے، اور ایک ہی تان رکھنے والی آوازیں بھاری پن میں مختلف ہو سکتی ہیں ؎

ظاہر ہے، کہ اس طریقہ سے اوپر جس شے کو ہم حسی تفصیلات کی تعقلی تحلیل سے تعبیر کر آئے ہیں، وہ بہت ترقی کر جاتی ہے۔ ایک مرکب چیز کو ذہن بہت سے اجزا یا پہلوؤں میں تحلیل یا منفصل کر لیتا ہے، جن میں سے ہر پہلو موازنہ کے ایک جداگانہ سلسلہ کی بنیاد بن سکتا ہے اور جو چیزیں ایک سلسلہ میں ایک دوسری سے انتہائی بُعد رکھتی ہیں وہی دوسرے سلسلہ میں بے انتہا قریب ہو سکتی ہیں۔ ان مختلف سلسلوں میں سے ہر ایک کے مطابق ایک ایسی تجریدی صفت یا خصوصیت پائی جاتی ہے۔

جس کو ذہن دانستہ و شعوری طور پر دیگر صفات و خصوصیات سے الگ کر لیتا ہے۔ اس طرح ادراکی کے برخلاف تصوری فکر میں شئیت کا مقولہ ایک نئی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ شے کی وحدت اس کے صفات کی کثرت سے واضح طور پر ممتاز و منفک ہو جاتی ہے اور اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہو جاتا ہے، جس پر زبان کا دار و مدار ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی شے کرنے کی جو حکمت و ضرورت، اس کی بنا پر او پر ہم نے موازنہ کی ماہیت و ترقی کو استعمالِ زبان سے الگ رکھ کر بیان کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ موازنہ جس تصوری فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، وہ اُس وقت تک زیادہ دور نہیں جا سکتی، جب تک، اُس کی اعانت و رہنمائی ان علامات سے نہ ہو جو براہ راست مستقل تصورات اور ان کے علائق کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان علامات کی نوعیت و اصلیت اور ان کے کام کی بحث ہی اگلے باب کا موضوع ہے۔

باب (۵)

زبان اور تعقل

۱۔ زبان تعقلی ترکیب وتحلیل کا آلہ ہے

اس بات کو یاد رکھنا چاہئیے کہ نفسیاتی حیثیت سے زبان کی بحث میں، ہم کو الفاظ یا حرکات وغیرہ خارجی علامات سے اصولاً سروکار نہیں۔ بلکہ اصلی تعلق ایک خاص نفسی عمل یا ایک خاص قسم کی ذہنی فعلیت سے ہے۔ اس عمل یا فعلیت کی سب سے اہم اور انوکھی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں بہت سے اذہان اس طرح شریک کار ہو سکتے ہیں، کہ گویا وہ ایک ہی ذہن ہیں۔ لیکن اس اشتراک کا امکان خود افراد ہی کے ذہن کی کسی نوعیت پر مبنی ہونا چاہئیے۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ افہام وتفہیم کا ذریعہ بننے سے پہلے لوگ انفرادی طور پر زبان کو اپنی فکر میں استعمال کرتے یا کر سکتے تھے۔ بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ حاضر الوقت ادراکات کے علاوہ دوسری چیزوں سے متعلق دو یا زائد شخصوں میں پہلے پہل افہام وتفہیم اسی صورت میں ممکن تھا کہ، ان میں ایک خاص قسم کے ذہنی عمل کی صلاحیت موجود ہو۔ اگر محض حاضر الوقت مدرکات کی جانب اشارہ کے علاوہ الف اور ب دو شخص اپنے اپنے تصورات ایک دوسرے کے ذہن تک پہنچانا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ اُن کو اپنے کسی ایسے گزشتہ تجربہ کو بنیاد بنانا پڑیگا، جو دونوں میں مشترک ہو۔ جو شخص یونانی کا ایک لفظ نہیں جانتا، اس سے یونانی صرف ونحو پر کیسے بحث کی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر افہام وتفہیم کو حقیقی وکارآمد بنانا ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ

الف ایسی چیزیں ب کو سمجھا یا بتلا سکے، جن کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ ایسی چیزوں کے افہام پر بھی قادر ہونا چاہئے، جن کو وہ نہیں جانتا یعنی الف کو اس قابل ہونا چاہئے کہ جن چیزوں کا وہ تجربہ رکھتا ہے، اور ب نہیں رکھتا، وہ بھی ب کو سمجھا اور بتلا سکے۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور صورت کو لیتے ہیں۔ ایک شخص کو میں ایسے الفاظ کا تلفظ سمجھانا چاہتا ہوں، جن کو اُس نے کبھی نہیں سنا ہے۔ فرض کرو، کہ وہ بہرا ہے یا مجھ سے بہت دور ہے، جس کی وجہ سے میں اس آسان تدبیر سے کام نہیں لے سکتا، کہ خود اس کے سامنے تلفظ کر کے بتلا دوں۔ اب صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے، کہ آواز پر مبنی ہجوں کے ذریعہ سے لکھ کر اس کو سمجھاؤں۔ اس ذریعہ سے میں یہی کرتا ہوں کہ جن آوازوں سے وہ پہلے سے مانوس ہے۔ اُنھیں سے ایک نیا مرکب تیار کر کے نئی آواز بتلا دیتا ہوں۔ پہلے میں اس مرکب کو تیار کرتا ہوں اور پھر وہ صوتی ہجوں کی مدد سے اسی کو اپنے لئے تیار کر لیتا ہے۔ علیٰ ہذا ایک شخص دوسرے شخص کو نئے واقعہ پر بھی اسی طرح مطلع کر سکتا ہے، کہ سابق تجربہ کی بنا پر یہ جن واقعات سے واقف و مانوس ہے، اُن ہی سے ایک نیا مرکب تیار کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصورات کے افہام و تفہیم کے لئے مدرکات کو ان کے ایسے اجزا میں تحلیل کرنا ضروری ہے، جو خاص جزئی صورتوں میں مختلف ترکیبات کے ساتھ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ غرض استعمال زبان کے لئے یہ لازمی ہے کہ ادراکی اشیا و افعال کو تصوری طور پر مشترک اجزا میں تحلیل کیا جائے، اور پھر ان اجزا سے حسب ضرورت آدمی نئے نئے مرکبات تیار کرتا ہے ؁

لیکن اس سے یہ فرض کر لینا چاہئے، کہ ان مشترک اجزا کی نوعیت بجائے خود ایسی سخت و ناقابل تغیر ہوتی ہے، کہ ترکیب کے بعد ان میں قطعاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی حیثیت ٹائپ کے حرفوں کی سی نہیں ہوتی، جن میں کہ بلا کسی اندرونی ترمیم کے محض خارجی ترتیب کا اُلٹ پھیر ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ یہ اجزا ایسے ہوتے ہیں، جو تحریر یا تقریر کی مختلف ترکیبی صورتوں میں ایک دوسرے کی اندرونی و معنوی ترمیم کرتے رہتے ہیں۔ یعنی ایک ہی لفظ کے معنی اس کے مختلف مرکبات میں سیاق و سباق کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہاں

...نے اپنی قابل قدر کتاب[1] میں اس لفظ پر بہت زور دیا ہے۔ مثلاً ان جملوں میں[2] کہ میں نے اس پر ہرگز ہاتھ نہیں رکھا، یا زید نے ہرگز لگام نہیں کھینچی، ہاتھ سے عام ہاتھ نہیں بلکہ میرا ہاتھ اور لگام سے عام لگام نہیں، بلکہ وہ لگام مراد ہے، جو زید پکڑے تھا۔ اسی طرح ذیل کی مثالوں کو لو جن میں ایک ہی لفظ دو فقروں میں مختلف معنی رکھتا ہے۔ عورت کی زبان، اور قلم کی زبان، گھڑی کا خانہ اور کبوتر کا خانہ، کپڑوں کا بوجھ" اور غم کا بوجھ۔ اس طرح خاص سیاق و سباق یا خاص حالات میں کسی لفظ کے جو خاص معنی پیدا ہو جاتے ہیں، چونکہ وہ قرائن پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے ان کو قرائنی معنی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ کسی لفظ کے مختلف قرائنی معنی میں، جو قائم و ثابت یا مستقل عنصر پایا جاتا ہے، اس کا امتیاز ذہنی ترقی کے نسبتاً اعلیٰ مدارج میں ہوتا ہے۔ اور جب یہ ہوتا ہے، تو فکری زندگی کا ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ علمی تعریف و تحدید کی ابتدا ہوتی ہے۔ باقی عامیانہ اور غیر علمی فکر میں فقط قرائنی معنی ہی کا واضح شعور ہوتا ہے۔

زبان کو افہام و تفہیم کا آلہ و ذریعہ قرار دینے سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ الفاظ اور ان کے مرکبات تحلیل و ترکیب کے اس عمل کو ظاہر کرتے ہیں، جو آزادانہ سلاسل تصورات کی اصل ماہیت میں داخل ہے۔ استعمال زبان کیلئے پہلے یہ امر ضروری ہے، کہ آدمی واقعی ادراک کو اس کے مختلف اجزاء ترکیبی میں توڑ کر، پھر ان سے نئے تصوری مرکبات بنا سکے۔ قرائنی معنی کا اختلاف اسی نئے تعمیری عمل کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی لفظ صرف اسی معنی پر دلالت کرتا ہے، جو کسی سلسلۂ خیال کی اصلی غرض یا غالب دلچسپی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر سے تعقلی تحلیل و ترکیب وجود زبان کی مقدم شرط قرار پاتی ہے، جو منطقی طور پر بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے، کہ اگر زبان کی طرح کا کوئی نہ کوئی ذریعۂ اظہار موجود نہ ہوتا، تو تعقلی فکر نہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی حالت میں رہتی۔ زبان محض تعقلی فعلیت کا نتیجہ و لازمہ نہیں، بلکہ اس کی ترقی کا اصلی

[1] Principles of the History of Language (اصول تاریخ زبان) پورا باب ۴۔ قابل دید ہے

[2] یہ مثالیں اردو کے لحاظ سے ذرا بدل دی گئی ہیں۔ م

ذریعہ و آلہ بھی ہے۔ کسی شے کے ادراک کے بغیر اس کے تصوری احضار پر توجہ کا صحیح ذریعہ زبان ہی ہے جس قدر کوئی احضار زیادہ مجرد ہو، یعنی حسی ادراک کے واقعی جزئیات و تفصیلات پر کم مشتمل ہو اسی قدر زبان کی احتیاج زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس طریقہ سے کہ زبان یا اظہاری علامتیں تصورات پر متوجہ ہونے کا کام دیتے ہیں، اس کا پورا بیان آگے آئیگا۔ یہاں ہم سردست صرف اتنا ہی کہنے پر بس کرتے ہیں، کہ فکر و خیال کے لئے زبان کا کسی نہ کسی صورت میں وجود ناگزیر ہے۔ جب کوئی شخص تنہا سوچ رہا ہو، تو زبان خود اپنے خیالات پر توجہ کا کام دیتی ہے، اور جب دوسروں سے باتیں ہو رہی ہوں، تو اس کے ذریعہ سے سامع متکلم کے خیالات پر متوجہ رہ سکتا ہے۔

تعقلی تحلیل و ترکیب کی توضیح کے لئے تم کوئی سا جملہ یا مجموعۂ الفاظ جو قابل فہم ہو لے سکتے ہو۔ ہر لفظ واقعی ادراک کے کسی نہ کسی ایک عام پہلو پر دلالت کرتا ہے، یعنی اس کا مفہوم کوئی نہ کوئی کلی ہوتی ہے۔ اس طرح کے متعدد کلی الفاظ جب باہم جملہ یا فقرہ کی صورت میں ملتے ہیں، تو ہر لفظ بقیہ الفاظ کی تحدید و تعیین کرکے ایک تصوری کل یا مجموعہ تیار کر دیتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ لو کہ "خالد تیرتا ہے"۔ خالد ایک علم یا اسم معرفہ ہے، اس لئے خیال ہو سکتا ہے، کہ یہ کسی کلی پر نہیں، بلکہ ایک جزئی ذات پر دلالت کرتا ہے، جو ایک معنی کرکے صحیح ہے۔ کیونکہ خالد ایک خاص آدمی کا نام ہے۔ لیکن ایک دوسری حیثیت سے، اس لفظ کا مفہوم کلی ہے۔ اس لئے کہ خالد کی انفرادی ذات میں خود اس کی زندگی کے بے شمار احوال و افعال اور گوناگوں کوائف و تعلقات شامل ہیں۔ بلاشک خالد کا جس وقت تم کو ادراک ہو رہا ہے، اس وقت، وہ یا لوکھاتا ہوگا، یا سوتا ہوگا، یا باتیں کر رہا ہوگا یا تیرتا ہوگا یا اسی طرح کسی نہ کسی اور جزئی حالت میں ہوگا۔ لیکن خالد کا لفظ بذات خود ان میں سے کسی ایک ہی حالت پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کا مفہوم خالد کلی ہے، جس میں یہ تمام احوال و افعال داخل ہیں۔ "تیرتا ہے" کے لفظوں سے اس کلی خالد کی تخصیص ہو جاتی ہے لیکن یہ مخصص خود بھی کلی ہی ہے۔ اس لئے کہ خالد کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مختلف طریقوں سے اور مختلف اوقات و مقامات میں تیرتے رہتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ

کلی "تیرنا"، نہ صرف کلی خالد کا مخصص ہو کر اس کو جزئی بنا دیتا ہے، بلکہ خود بھی لفظ
خالد سے تخصیص و جزئیت حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ یہ تیرنا اب مطلق تیرنا نہیں رہتا، بلکہ
خالد کا تیرنا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ جملہ بنانے کے بجائے، کہ "خالد تیرتا ہے"، ہم نے
خالد کو واقعۃً تیرتے دیکھا، اور الفاظ یا اسی طرح کی دیگر علامات کے ذریعہ سے اس کو
اپنے ذہن میں یا زبان سے تعبیر نہیں کیا، تو کلی فاعل اور اس کے جزئی فعل اور اس کے
جزئی فاعل کے مابین اس طرح کا فرق و امتیاز پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ غرض استعمالِ
زبان، جس نفسی عمل کو مستلزم ہوتا ہے، وہ تعقلی تحلیل و ترکیب ہے۔

اس کے بعد اب ہم زبان کی اصل و ابتدا کے پرانے مسئلہ پر آتے ہیں، جس
کے متعلق کافی بحث و تمحیص ہوتی رہی ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس سوال کا تاریخی جواب
نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ہمارے پاس اتنے قدیم زمانہ کی کوئی تاریخی شہادت نہیں موجود
جس کی بنا پر ہم اُن حالات کو بیان کر سکیں جن کے ماتحت پہلے پہل اظہاری علامات
کے ذریعہ سے تصورات کے افہام و تفہیم کی ابتدا ہوئی۔ لیکن اس طرح کی تاریخی شہادت نہ
موجود ہونے سے کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ ہم خود اپنی آنکھوں کے سامنے زبان
کو بنتے اور ترقی کرتے دیکھتے ہیں، اور جو عام اصول آج اس کی آفرینش و ترقی میں کام
کر رہے ہیں انھیں سے اس کی اصل و ابتدا کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ علاوہ بریں
وحشی اقوام میں ذہنی ترقی کے ہم کو ایسے مدارج ملتے ہیں، جو ہماری بہ نسبت بہت ادنیٰ
و پست ہیں۔ یہ جن جن باتوں میں ہم سے مختلف ہیں، اُن کو پیش نظر رکھ کر خود اپنے
اور ابتدائی انسان کے مابینی فرق کی نوعیت کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔

۲۔ تصوری احیا میں حرکی عنصر

ادراکی عمل از ابتدا تا انتہا تجربات حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ باقی
انفعالی حس، حرکی فعلیت کی صرف رہنمائی و تعیین کا کام دیتی ہے۔
جو حرکات براہ راست عملی مقاصد کے حصول میں معین ہوتی ہیں،
اُن کے علاوہ آلات حس کی وہ تطابقی حرکات بھی برابر موجود رہتی ہیں، جو مدرکات پر
توجہ کے لئے ضروری ہیں۔ لامسہ اور باصرہ میں ٹٹولنے یا تفتیش کی حرکات پائی جاتی
ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ اشیا کی حدود و اشکال کو معلوم کرتی ہیں۔ اسی طرح سننے
اور سونگھنے وغیرہ میں بھی سامعہ و شامہ کی خاص تطابقی وضع یا حالت ہوتی ہے۔

تصوری عمل چونکہ ادراکی عمل ہی کا احیا و اعادہ ہوتا ہے، اس واسطے وہ ادراک کی خصوصی حرکات و اوضاع کا بھی اعادہ کرنا چاہتا ہے۔ اور جس قدر ذہنی تمثال زیادہ واضح و صاف ہوتی ہے، اسی قدر اعادۂ حرکات کا یہ میلان قوی تر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کے بصری ظہور کا ہم اپنے ذہن میں اعادہ کریں تو ذہنی طور پر ہم آنکھ سے اس کے حدود کی بھی تفتیش کر سکتے ہیں، اور بالعموم ہم بصری تطابق کی حرکات کا تصور میں اعادہ کرنا چاہتے ہیں۔ علیٰ ہذا جب ہم کسی آواز کا تصور کرتے ہیں، تو ذہنی طور پر اس کے سننے کی ادراکی وضع کو دہرا سکتے ہیں یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اُن حرکات کی ذہنی نقل کر سکتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ آواز ایسی ہے جس کی کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہم اپنے آلاتِ صوت سے نقل کر سکتے ہوں، تو ذہن میں اس کا تلفظ کرنے لگتے ہیں۔ روزمرہ کی معمولی گفتگو میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں، اُن کے ذہنی تلفظ پر سب سے زیادہ قدرت ہوتی ہے، چنانچہ جب ہم ان الفاظ کا ذہنی تمثالات کی صورت میں اعادہ کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ان کے تلفظ کے حرکی عمل کا بھی ذہنی طور پر برابر احیا کرتے جاتے ہیں؛

حرکی عنصر کا یہ احیا خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ آنادی کے ساتھ ذہنی تمثالات پر قابو و تصرف، ان میں ترمیم و تغیر اور ذہن کے سامنے ان کا قائم و باقی رکھنا، بڑی حد تک ان کے حرکی عناصر ہی پر موقوف ہوتا ہے۔ حرکی احیا میں یہ خاص قابلیت کیوں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ اس احیا پر ہم کو گویا اسی طرح کا قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے، جیساکہ واقعی حرکات پر ہوتا ہے[1]۔ جس کا ثبوت یہ ہے، کہ جو تجربہ اپنے مخصوص حرکی اعمال کے ساتھ جتنا زیادہ وابستہ ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ اس کے تصوری اعادہ پر ہم کو قابو حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ اور باتیں یکساں ہوں۔ اس کی عمدہ مثال روزانہ گفتگو کے معمولی الفاظ سے ملتی ہے جو شخص عادۃً لفظی تمثالات کو استعمال کرتا ہو اُس سے کہو کہ اپنے ذہن میں کسی لفظ یا جملے کا تصور کرلے، تو اس کو اس تصور پر تقریباً اتنا ہی قابو و تصرف حاصل ہوگا، جتنا کسی لفظ کی واقعی آواز پر ہوتا ہے۔ البتہ جو خاص فرق ہوتا ہے، وہ یہ کہ تصوری

---

[1] اینالٹک سائیکالوجی جلد اول صفحہ ۲۱۳۔

آواز کو واقعی آواز کی طرح مسموع نہیں بنایا جا سکتا، باقی اس کے علاوہ اور تقریباً سب کچھ ہو سکتا ہے۔ جتنی مرتبہ تم چاہو، پوری وضاحت، صحت اور قطعیت کے ساتھ تصوری آواز کو دُہرا سکتے ہو، تم کو اختیار ہے کہ اسکو آہستہ آہستہ دُہراؤ یا جلد جلد، خواہ اس پر زور دو یا بغیر زور دیئے اعادہ کرو، حتیٰ کہ تم ذہنی آواز کی ترتیب کو بھی اُسی طرح آزادی کے ساتھ الٹ پلٹ سکتے ہو، جس طرح کہ واقعی آواز کو۔ اب آواز کے مقابلہ میں عضوی حس یا بُو کے تصور کو لو۔ بعض لوگ بُو کا ذہنی اعادہ نہایت وضاحت وصحت کے ساتھ کر سکتے ہیں، لیکن واضح وصحیح اعادہ ایک چیز ہے، اور اس پر آزادانہ تصرف دوسری چیز ہے الفاظ کی طرح ہم یہ نہیں کر سکتے، کہ مختلف بوؤں کا جس تیزی یا آہستگی سے چاہیں اعادہ کریں اور ان کی ترتیب کو جیسے چاہیں حسب مرضی برتتے جائیں۔ ہم ایک ہی بُو کو جتنی مرتبہ چاہیں پوری وضاحت وصحت اور قطعیت کے ساتھ نہیں دُہرا سکتے، نہ ہم اپنی مرضی کے مطابق اس کی شدت میں کمی بیشی کر سکتے ہیں، جیسا کہ آواز میں کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی حد تک ہم کو اس کی قوت حاصل ہے تو وہ براہِ راست نہیں، بلکہ بُودار اشیا یا دیگر اتفاقی حالات کی وساطت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا، کہ ہم کسی بُو کا تصور کریں، اور آزادی کے ساتھ ذہنی طور پر اس کی شدت کے مدارج طے کرتے چلے جائیں البتہ اگر ہم میں یہ قوت ہوتی، کہ واقعی طور پر ہم بُو کو پیدا کر سکتے، اور خود اپنی حرکات کے ذریعہ سے اس کی شدت میں تبدیلی کر سکتے، اور عادۃً ایسا کرنے کی مشق بھی جاری ہوتی، تو اس میں شک نہیں، کہ تصوری یا ذہنی طور پر بھی ہم ایسا اُسی طرح کر سکتے جس طرح کہ آواز میں کر سکتے ہیں ؏

ذہنی تمثال کے حرکی عناصر اور ان عناصر کی بدولت تمثال پر بحیثیت مجموعی جو قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے یہی وہ چیز ہے، جو علامات اظہار یا بالفاظ دیگر وسیع ترین معنی میں زبان کی اصل وابتدا قرار پا سکتی ہے۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں، کہ تصوری استحضارات پر توجہ قائم رکھنے کا صحیح ذریعہ زبان ہے۔ اور چونکہ تصوری استحضارات پر قابو و تصرف کا ذریعہ ذہنی تمثال کے حرکی عناصر ہوتے ہیں، اس لئے لازماً اس کا اصلی مبدا و ماخذ بھی ان عناصر کے سوا کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ علامات اظہار کی ترقی کا پہلا متعین قدم تصورات کا وہ حرکی پہلو ہوتا ہے، جو واقعی حرکات کی صورت میں ظاہر ہونا چاہتا ہے

۳۔ تصوری حرکت کا واقعی حرکت میں ظہور

تصورات کے حرکی اجزا یا عناصر کی اہمیت کو واضح کرنے میں ڈاکٹر بین سے بڑھ کر کسی کا حصہ نہیں ہے، ساتھ ہی اس پر بھی ڈاکٹر موصوف نے بہت زور دیا ہے، کہ تصوری حرکت واقعی حرکت میں ظاہر ہونیکا میلان رکھتی ہے۔ کسی زوردار فعل کے تجربات کا جب ذہنی احیا ہوتا ہے، ہر شخص جانتا ہے، کہ اگر یہ احیا یا تصور زیادہ ہیجان انگیز ہو، تو ان تجربات کو دہرانے سے باز رہنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔۔۔۔ بچہ سے اگر تم کوئی بات بیان کرانا چاہو، تو وہ نا بہ امکان اس کو کرکے دکھانا چاہتا ہے۔۔۔۔ اس کی بہترین مثال الفاظ کا تصور ہے۔ جب ہم کسی لفظ یا جملہ کا خیال کرتے ہیں، تو گو ہم اس کو بول نہ دیں، تاہم آلاتِ تکلم میں ایک ایسی جنبش سی محسوس ہوتی ہے، کہ گویا بس ہم بولا ہی چاہتے تھے۔ زبان، حلق اور لبوں وغیرہ آلاتِ تکلم میں ایک حسی ہیجان سا پیدا ہو جاتا ہے۔۔۔۔ بعض ضعیف الاعصاب یا بے ضبط آدمی ایسے ہوتے ہیں، جو بڑبڑائے بغیر کسی بات کا خیال مشکل ہی سے کر لیتے ہیں، گویا وہ خود اپنے سے باتیں کرتے رہتے ہیں۔[1]"

یوں سمجھنا چاہئے، کہ فکر و خیال ایک طرح کی محصور و مقید گفتگو یا فعلیت ہے۔[2] جب سے ڈاکٹر بین نے یہ الفاظ لکھے ہیں، نفسیاتی تحقیقات سے اصولی طور پر برابر ان کی تائید ہوتی رہی ہے۔ اور تصورات کو فعلیت میں لانے کا میلان نفسیات کا اب ایک پیش پا افتادہ مسلمہ ہے۔ البتہ یہ میلان معمولاً جس درجہ تک پایا جاتا ہے، اس میں ڈاکٹر بین نے غالباً ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ آلاتِ تکلم میں ایک ایسی جنبش سی محسوس ہونا، کہ گویا بس اب الفاظ زبان سے نکلنا ہی چاہتے ہیں، یہ ذہنی تصورات کا کوئی عالمگیر خاصہ نہیں ہے، جو ہر شخص میں لازماً پایا جاتا ہو۔ لیکن اس میں شک نہیں، کہ اکثر ایسا ضرور ہوتا ہے، اور بعض لوگوں میں تو تقریباً ہمیشہ ہی ہوتا ہے۔ دوسری طرف ڈاکٹر بین نے جس شے کو ضعیف الاعصاب یا بے ضبط آدمیوں تک محدود رکھا ہے، وہ صرف انھیں کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ بارہا ان لوگوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنے

---

[1] The senses and the intellect (حواس و عقل) مصنفۂ بین طبع چہارم صفحہ ۳۵۷

[2] ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ صفحہ ۳۵۸

سلسلۂ خیال میں اس درجہ محو یا منہمک ہو جاتے ہیں، کہ گرد و پیش کا لحاظ نہیں رہتا۔ اپنے اجتماعی گرد و پیش یا ماحول کا لحاظ ہی بڑی حد تک ہم کو اس سے باز رکھتا ہے، کہ ذہنی خیالات کو زبان سے بھی بڑبڑاتے جائیں ؎

تصورات کو واقعی حرکات میں ظاہر کرنے کا ہم میں جو میلان پایا جاتا ہے، اس کا عام نظریہ حسب ذیل ہے۔ تصوری عمل دماغی عمل سے وابستہ ہوتا ہے، اور دماغ کو بقیہ جسم سے اس قدر گہرا تعلق ہے، کہ اس میں جو کچھ عمل ہوتا ہے، اس کا کچھ نہ کچھ اثر جسم کے دوسرے حصوں تک پہنچنا لازمی ہے، خصوصاً ان حصوں تک جن سے اس کا براہِ راست تعلق ہے، یعنی عضلات۔ پر آور اعصاب کے سارے پیچیدہ نظام نے مل کر دماغ و عضلات کے مابین ایک عملی وحدت پیدا کر دی ہے۔ دماغی اثر عضلات تک اکثر اس طرح پہنچ جاتا ہے، کہ ذہن کو خبر تک نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب تم کسی شخص کے بشرہ یا قیافہ سے اس کے دلی خیالات کا پتہ چلاتے ہو، تو اس کا یہی راز ہوتا ہے، کہ ان خیالات کا اثر نادانستہ بشرہ پر نمایاں ہو جاتا ہے، جس سے قیافہ شناس آدمی بہت کچھ بھانپ لیتا ہے۔ اور بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی اس اثر کو دبانا بھی چاہے تو نہیں دبا سکتا ؎

البتہ ذہنی ترقی کی جس سطح پر ہم ہیں، اس میں جب تک افہام کی ضرورت نہ لاحق ہو ہمارے سلسلۂ خیالات کے ساتھ بالعموم کوئی نمایاں واقعی حرکت نہیں پائی جاتی۔ لیکن ذہنی ترقی کے ابتدائی مراتب میں صورت حال اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں تصوری فعلیت کا وجود بالکلیہ مستقل و جداگانہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت اور اگلی فعلیت کی ایک توسیع یا ضمیمہ سے کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں تصورات نمایاں حرکات میں ظاہر ہوئے بغیر مشکل ہی سے رہ سکتے ہیں۔ جس قدر عام زندگی زیادہ جسمانی فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے، اسی قدر تصوری عمل میں یہ فعلیت زیادہ داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جس قدر کوئی سلسلۂ خیالات کم ترقی یافتہ اور خلاف عادت ہوتا ہے، اسی قدر ذہن میں اس کا قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے اس کی ترقی و تقویت کے لئے جو وسائل بھی مفید معلوم ہوں، ان سے کام لیا جاتا ہے۔ واقعی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہے، کہ کسی تصور کا ذہن میں

جاننا یا اس پر توجہ کو قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ان حرکات کو اظہار تصورات کا ابتدائی ذریعہ قرار دیا جا سکتا ہے، اور بعد کو جیسے جیسے ذہن ترقی کرتا گیا، یہ حرکات ناپید ہوتی گئیں[1]۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں، کہ آدمی جب انفرادی طور پر بجائے خود کچھ خیال کرتا ہوتا ہے، تو اس تصورات میں حرکی اظہار کا میلان نہیں ہوتا، تو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب اجتماعی طور پر دوسروں سے افہام و تفہیم کا موقع آتا ہے، اس صورت میں تو ایسا کرنا ہی پڑتا ہے۔ فرض کرو کہ الف اور ب دو شخص مل کر کسی ضروری کام کو انجام دے رہے ہیں۔ ب اس میں کوئی غلطی یا کوتاہی کر رہا ہے، اور الف کوئی عرفی زبان نہیں جانتا یا ابتک اس نے کسی طرح کی زبان قطعاً استعمال نہیں کی ہے، پھر بھی ب سے وہ جو کچھ کرانا چاہتا ہے اگر اس کا تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتا ہے، تو بے تابانہ اس سے کچھ نہ کچھ ایسی حرکات ضرور سرزد ہونگی، جن سے اس کا مدعا ظاہر ہو جائے۔ ممکن ہے، کہ اس اظہار مدعا کے لئے صرف کسی ایسی شے کی طرف اشارہ ہی کافی ہو، جو سامنے موجود ہے، مگر یہ صحیح معنی میں زبان کا استعمال نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ کسی نقالانہ حرکت یا حرکات سے کام لے، تو یہ زبان کی ابتدائی پیدائش ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی رسّی سامنے پڑی ہو، جس کی طرف اشارہ کرکے وہ اس کو گھسیٹنے کے فعل کی نقل کرے، تو یہ نقل گھسیٹنے کے اس تصور کا حرکی اظہار ہوگی، جو خود اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے زبان کی سب سے ابتدائی صورت نقالی کی یہی حرکات تھیں۔ اب آگے ہم کو اسی دعوی کی شہادت پیش کرنی ہے۔

۲۔ طبعی علامات بعض لوگوں کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے، کہ کسی زبان کو زبان کہنے کیلئے ضروری ہے، کہ یہ عرفی یا اصطلاحی علامات پر مشتمل ہو۔ لیکن اس

---

[1] میں سمجھتا ہوں کہ افریقہ کے اکثر ادنیٰ طبقے کہنا چاہیئے کہ بجائے دماغ کے زبان کے ذریعہ سے سوچتے ہیں۔۔۔۔ حتی کہ اگر تم جنگل میں بیٹھے ہو اور کوئی مرد یا عورت ادھر سے تنہا نکلے تو اتنے زور سے اسکے بڑبڑانے کی آواز تم سنو گے کہ آنکھوں کو یہ باور کرنا مشکل ہوگا کہ اسکے ساتھ کوئی اور نہیں ہے۔ دیکھو کنگسلی کی کتاب "مغربی افریقہ" (West African Studies)

خیال سے خواہ مخواہ غیر ضروری دشواریاں لاحق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ تعقلی ترکیب و تحلیل کا آلہ ہونے کی حیثیت سے زبان کا جو اصلی کام ہے، وہ اس قسم کی طبعی علامات سے بھی پورا ہو جاتا ہے، جیسی کہ ایک گونگا بہرا آدمی استعمال کرتا ہے۔ اور جن کو وہ بغیر سکھلائے ہوئے بڑی حد تک خود ہی اپنے لئے پیدا کر لیتا ہے۔ طبعی علامت کے معنی یہ ہیں، کہ خود اسکی ذات میں کوئی نہ کوئی ایسی بات موجود ہوتی ہے، جو اس کے مدلول سے کچھ نہ کچھ مماثلت رکھتی ہے۔ ایسی حرکات جن سے کسی شے کی طرف محض اشارہ مقصود اور جو کسی مضمر یا مظہر سیاق و سباق کا جزنہ ہوں، اُن کا شمار علامات طبعی کی زبان میں نہیں ہے۔ بلاشبہ یہ علامات ہیں اور طبعی علامات ہیں، لیکن زبان کا مفہوم ان پر نہیں صادق آتا، کیونکہ یہ تعقلی ترکیب و تحلیل کا ذریعہ نہیں ہوتیں۔ ان کی غرض صرف کسی ایسی شے کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے، جو واقعتاً سامنے موجود ہے یا جہاں موجود ہے اس جہت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ لیکن جس شے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اگر وہ خود مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ کسی ایسی غائب شے کے لئے محض بطور علامت کے استعمال کی گئی ہو، جو اس سے مماثلت یا کوئی اور تعلق رکھتی ہے، تو یہ اشارہ چونکہ ایک غائب شے کے ذہنی تصور کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے صحیح معنی میں یہ زبان ہے۔ نیز یہ اشارات اس وقت بھی زبان کا جز بن جاتے ہیں، جبکہ ان کا تعلق کسی سیاق و سباق سے ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی فعل کی نقل کرتا ہے، اور پھر ایک دوسرے شخص کی طرف، جو سامنے موجود ہے، اشارہ کرتا ہے، تو یہ اشارہ حرکی زبان کی ایک علامت ہوگی۔ کیونکہ اس سے مشارٌ الیہ کی محض موجودہ حالت مراد نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک اور شے کی اطلاع کا محض ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے مراد مشارٌ الیہ کا ایسا فعل ہوتا ہے، جو وہ اس وقت نہیں کر رہا ہے۔ علیٰ ہذا خود کسی جذبہ کو بھی زبان نہیں قرار دیا جا سکتا، لیکن اگر اس جذبہ کی نقل محض مخاطب کے ذہن میں اس کا تصور پیدا کرنے کے لئے کی گئی ہو، تو یہ نقل یقیناً زبان ہوگی۔ مثلاً اگر الف یہ دیکھتا ہے، کہ ب کوئی ایسی حرکت کرنے جا رہا ہے، جو ت کو ناگوار ہوگی، اور ت کی طرف اشارہ کر کے تیوری چڑھا لیتا ہے، تو یہ صحیح معنی میں زبان ہے۔ کیونکہ الف کا اس طرح تیوری چڑھانا خود اپنے غصہ کا اظہار نہیں ہے، بلکہ ب کو یہ بتلاتا ہے، کہ اگر تم ایسا کرو گے تو ت تم پر غصہ کریگا۔ اسی طرح

کسی جانور یا کسی شے کی مخصوص آواز کی نقل کرنا بھی بجائے خود زبان نہیں ہے لیکن اگر اس سے مراد کسی دوسرے کے ذہن میں اس جانور یا شے کا تصور پیدا کرنا ہو تو یہی نقل زبان بن جائیگی ؎

پیدائش زبان کے متعلق اس امر کی توجیہ میں پہلے لوگوں کو بڑی پریشانی ہوتی تھی، کہ جب تک خیالات کے افہام و تفہیم کا کوئی اور ذریعہ نہ مان لیا جائے یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ الفاظ کے عرفی معنی کیسے مقرر ہوگئے یعنی ایک نے دوسرے کو کیسے بتلایا ہوگا۔ کہ فلاں لفظ کے فلاں معنی قرار دئیے جاتے ہیں۔ ایسی دشواری کی بنا پر بہت سے لوگوں نے کہہ دیا، کہ زبان الہامی شے ہے۔ لیکن اگر ہم طبعی علامات کے استعمال کو الفاظ کے استعمال پر مقدم مان لیں، تو یہ دشواری بالکل رفع ہو جاتی ہے ؎

طبعی علامات کی شروع شروع میں کیا نوعیت تھی، اس کی قطعی شہادت ہم کو وحشیوں اور گونگوں[1] کے حالات سے مل سکتی ہے۔ کردتسی نام کے ایک گونگے کی (جو نہایت تعلیم یافتہ اور ایک ممتاز مدرس تھا) ہمارے پاس تحریری شہادت موجود ہے، کہ جو لوگ عرفی علامات یا الفاظ سے کام نہیں لے سکتے، وہ خود بخود طبعی علامات کیونکر پیدا کرنے لگتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، کہ گونگے آدمی کو وہ کسی شے میں سب سے زیادہ جو بات نمایاں معلوم ہوتی ہے، یا جو دو چیزوں کے مابین فرق پیدا کرتی ہے اُسی کے ذریعہ وہ اس شے کو جانتا اور پہچانتا ہے، گویا یہ اس کے لئے نشانی کا کام دیتی ہے۔ پھر جب وہ ان نشانیوں کو خیال کے سامنے لاتا ہے، یا اپنے ہاتھوں، انگلیوں اور حرکات کے ذریعہ سے ان کی خیالی نقل کرتا ہے، تو یہ ایسی علامات بنجاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے وہ مختلف چیزوں کو یاد کر سکتا اور ذہن میں ان کا تصور جما سکتا ہے۔ اس طرح چند ابتدائی و ناقص علامات کے ذریعہ سے فکر کی راہ کھل جاتی ہے، جو آہستہ آہستہ ترقی کر کے حرکات کی ایک پوری زبان بن جاتی ہے[2]، جس سے گونگا آدمی اپنے تمام ضروری مطالب ادا کر لیتا ہے۔ بقول ٹیلر کے گونگا آدمی اگر ذرا ذہین ہو

[1] جو بہرے بھی ہوتے ہیں م
[2] Early History of mankind از ٹائلر

اور لوگ اس کے بے اعتنائی نہ برتیں، تو وہ خود بخود اپنے لئے طبعی علامات پیدا کرلیتا ہے۔
گونگوں کا قاعدہ یہ ہے، کہ اپنی خواہش کو ظاہر کرنے کے لئے، پہلے خود اس شے کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے۔ اگر یہ شے سامنے نہ ہو، تو یا تو جاکر اس کو اٹھا لاتے ہیں، یا مخاطب کو وہاں لے جاتے ہیں جہاں ہو۔ جب کوئی گونگا رکابی یا لوٹے کی طرف اشارہ کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وہ کھانا یا پانی چاہ رہا ہے ''اگر وہ چاہتا ہے، کہ کوئی شخص اس کو نان پاؤ کے ٹکڑے کاٹ دے، تو چھری اور نان پاؤ دونوں لاکر اس کے ہاتھ میں دیدیتا ہے''! اس قسم کی علامات زیادہ تر اشارات ہی کی نوعیت رکھتی ہیں، جن کو ایک ذہین بندر یا بلی تک کر سکتی ہے۔ لیکن بہت سی صورتیں ایسی پیش آتی ہیں، جن میں اس طرح کے اشارات کافی نہیں ہوتے فرض کرو کہ ''ایک گونگا آدمی پانی پینا چاہتا ہے، لیکن جس کمرہ میں وہ بیٹھا ہے، وہاں نہ گلاس ہے، اور نہ پانی، کہ اس کی طرف اشارہ کرکے مانگ سکے، یہ بھی نہیں معلوم کہ پانی کہاں رکھا ہے، کہ وہاں تک کسی کو لے جائے یا خود اٹھا لائے۔ اس دشواری وپریشانی میں پڑکر وہ بالآخر اپنے منہ کی طرف اشارہ کی ترکیب نکالتا ہے'' لیکن یہ علامت بہت مبہم ہے۔ چنانچہ جس شخص سے وہ اشارہ کررہا ہے، فرض کرو کہ وہ دانستہ یا نادانستہ غلط فہمی کی بنا پر پانی کے بجائے کھانا لاکر رکھ دیتا ہے۔ جس کے بعد اُسس کو اپنا مطلب سمجھانے کے لئے ایک کے بجائے متعدد حرکات سے کام لینا پڑتا ہے یعنی طبعی علامات کا ایک سیاق وسباق پیدا کرنا پڑتا ہے۔ اب کے جب وہ اپنا ہاتھ منہ کی طرف لے جاتا ہے، تو ایسا بنا لیتا ہے، کہ گویا گلاس لئے ہوئے ہے، ساتھ ہی پانی پینے کے فعل کی بھی نقل کردیتا ہے ''یہاں تک کہ بالآخر اس کا مطلب پوری طرح مخاطب کی سمجھ میں آجاتا ہے''! جس کے بعد سے وہ ایسی چیزوں کے بتلانے کا طریقہ بھی سیکھ جاتا ہے، جو سامنے موجود نہیں ہوتیں، اور اس طرح وہ خود اپنے لئے طبعی علامات کی ایک زبان بنا لیتا ہے، جو افہام کا کام بھی دیتی ہے، اور ساتھ ہی، فکر کے لئے بھی راستہ پیدا کردیتی ہے۔''

جو کچھ گونگوں کے متعلق کہا گیا ہے، ایک حد تک وہی بچوں پر بھی صادق آتا ہے اس سے بہت پہلے، کہ بچہ کچھ ٹھیک طریقہ سے باتیں کرنے کے قابل ہو، حرکات

کے ذریعہ وہ اپنا مدعا ظاہر کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ ان حرکات کی اس کو تعلیم بالکل نہیں دی جاتی، بخلاف اس کے الفاظ سکھلانے کی خاص طور پر جد وجہد کی جاتی ہے[1]" مسیحی مبلغین، علمی سیاح اور تباہ جہاز کے ملاحوں کو جب وحشیوں سے سابقہ پڑتا ہے، تو وہ ان کی زبان طبعی علامات ہی کے واسطہ سے حاصل کرتے ہیں۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزوں کی طرف اشارہ کرتے اور حرکات سے کام لیتے ہیں، ساتھ ہی دیکھتے جاتے ہیں، کہ وحشی مخاطب ان حرکات کے مقابلہ میں کون سے الفاظ استعمال کر رہے ہیں[2]۔ بات یہ ہے، کہ جب کوئی شخص الفاظ کے ذریعہ اظہار مطلب نہیں کر سکتا، تو قدرۃً، جہانتک ممکن ہوتا ہے، حرکات ہی سے کام نکالنا چاہتا ہے۔ "وہ گونگے یا وحشی جو علامات استعمال کرتے ہیں بلا کسی سابق تجربہ کے آدمی اُن کو سمجھ لیتا ہے، صرف یہی نہیں، بلکہ وہ لوگ بھی اس کی حرکات واشارات کو سمجھ لیتے ہیں[3]" حرکاتی زبان کے ابتدائی ہونے کا پتہ اس سے چلتا ہے، کہ وحشیوں میں اس کا استعمال بہت پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو اِن کی عرفی زبان کا نقص ہوتا ہے، اور کچھ مختلف قبائل کی بولیوں کا اختلاف، جسکی بدولت ایک قبیلہ کے الفاظ دوسرے قبیلہ والوں کے لئے ناقابل فہم ہوتے ہیں اور اس لئے لازماً ان کو بجائے الفاظ کے حرکات سے کام لینا پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ سیاحوں نے تو بعض ایسے قبائل کا ذکر کیا ہے، جن کے الفاظ کا سرمایہ روزمرہ کی معمولی باتوں کے لئے بھی کافی نہیں ہوتا۔ ان کے اس بیان میں شبہہ کیا جاتا ہے لیکن حقیقتہً شبہہ کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ہم کو اچھی طرح معلوم ہے، کہ جزیرہ فرنینڈ وپو کے بوبی لوگ اندھیرے میں ایک دوسرے کی بات نہیں سمجھ سکتے۔ مس کنگسلی نے اپنے سفر نامہ میں لکھا ہے، کہ فاآن لوگ رات کو جب ایک دوسرے کی باتیں سمجھنا چاہتے ہیں، تو آگ کے پاس چلے جاتے ہیں لیکن دوسری وجہ جو ہم نے بیان کی ہے، وہ غالباً زیادہ اہم ہے۔ طبعی علامات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ

[1] دیکھو اسمتھ سونین انسٹیٹوٹ کے دائرۂ نسلیاتی کی سالانہ رپورٹ دمرتبہ کرنل مالیری جلد اول صفحہ ۲۷۶
[2] ایضاً ،، ایضاً ،، ایضاً ،،
[3]

صورت وہ ہے، جو شمالی امریکہ کے باشندوں میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان میں عرفی زبانیں کثرت سے ہیں، جو تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر بدل جاتی ہیں۔ ۲؎

شمالی امریکہ کے تقریباً تمام حصوں میں حرکاتی زبان کا بہت زیادہ اور آزادی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ جنوبی امریکہ میں بھی بہت رواج ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہر جگہ ایک ہی قسم کی علامات مستعمل ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی یکسانی صرف عرفِ عام یا اصطلاح کے ذریعہ سے پیدا ہو سکتی ہے جس کا موقع ایک دوسرے سے الگ بسنے والے قبائل میں بہت کم ہوتا ہے۔ کسی فعل یا شے کی حرکات سے نقل کرلے میں آدمی اس کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو پیش نظر رکھتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ مختلف افراد یا مختلف جماعتیں ایک ہی طرح کی خصوصیات کا انتخاب کریں۔ مثلاً اگر بارہ سنگھے کا ذکر کرتا ہے، تو اس کی معمولی چال یا دوڑ کی نوعیت یا اس کے سینگوں کی شکل وغیرہ کسی ایک خصوصیت یا متعدد خصوصیات کی حرکاتی نقل سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ جب کوئی علامت اپنے استعمال کی بنا پر مقرر ہو جاتی ہے، تو جیسے جیسے نقالی کے بجائے عرفی زبان ترقی کرتی جاتی ہے، اس میں مختلف طریقوں سے اختصار و ترمیم بھی کی جاسکتی ہے۔ لہذا خیال ہو سکتا ہے، کہ جو قبیلہ ایک قسم کی طبعی علامات استعمال کرتا ہے، وہ ان سے مختلف (دوسرے قبیلہ کی) طبعی علامات کو نہ سمجھ سکتا ہوگا۔ اس کی تو اور بھی کم امید ہو سکتی ہے، کہ ان قبائل کا کوئی آدمی کسی گونگے کی بات کو یا گونگا ان کی بات کو سمجھ سکے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جو لوگ نقالی کی حرکات میں کچھ بھی مہارت رکھتے ہیں، وہ باوجود ان اختلافات کے پھر بھی کسی نہ کسی حد تک ایک دوسرے کا منشا ضرور سمجھ لیتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ جزئی اختلافات خواہ کتنے ہی ہوں، بایں ہمہ علامات سازی کا طبعی اصول ہر جگہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے آدمی ایسی حرکات کو بھی سمجھ سکتا ہے، جن کو پہلے اس نے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اور اگر کسی علامت نے نسبتۂ زیادہ عرفی صورت اختیار کرلی ہے، مثلاً اس میں اختصار بہت زیادہ ہو گیا ہے، جس کی بنا پر ایک ناآشنائے عرف اس کو نہیں سمجھ سکتا، تو اکثر اس اختصار

۱؎ دیکھو سمتھ سونین انسٹیٹیوٹ دائرۂ نسلیات کی سالانہ رپورٹ (مرتبہ کرنل مالیری) جلد اول صفحہ ۲۷۶

کے بجائے پوری نقل کا اعادہ کر دینا کافی ہو جاتا ہے۔ اگر یہ تدبیر بھی ناکام رہے، تو اور دوسری حرکات سے بہ آسانی کام لیا جا سکتا ہے۔ غرض جو لوگ علامات یا حرکات کی زبان میں مہارت رکھتے ہیں، وہ بلا کسی عرفی زبان کے گھنٹوں ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کر سکتے ہیں۔ صرف عام انسانی اغراض و مقاصد اور تجربات کا اشتراک کافی ہے ؏

۵۔ طبعی علامات اور تعقلی ترکیب و تحلیل

طبعی علامات، تعقلی ترکیب و تحلیل کا ایک ذریعہ یا آلہ ہوتی ہیں جو زبان کا اصلی کام ہے۔ اس ترکیب و تحلیل کے معنی یہ ہیں، کہ ذہن اور اکی و جزئی تجربات کو نسبتہً عمومی اجزا میں تحلیل کر کے پھر ان کو نئے نئے تصوری مجموعوں میں ترکیب دیتا رہتا ہے۔ طبعی علامات یا حرکاتی زبان میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی دلالت کسی فعل یا شے کی صرف اسی عمومی یا مشترک خصوصیات ہی تک محدود ہوتی ہے، جو اس صنف کی تمام اشیا یا افعال میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان سے مخاطب کے ذہن میں جو خیال پیدا ہوتا ہے، وہ بجائے خود ایک ناقص و ناتمام خیال ہوتا ہے، جو اپنے تعین و اتمام میں سیاق و سباق کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ سیاق و سباق خود بھی اسی طرح کے دیگر ناقص و نامتعین اجزا کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ہر جز بقیہ اجزا کی تکمیل و تعیین کرتا اور خود ان سے مکمل و متعین ہوتا ہے۔ اس عمل کی مثال جس طرح ہم عرفی الفاظ کے کسی مجموعہ یا جملہ سے دے سکتے ہیں، اسی طرح نقالی کی بامعنی حرکات کے کسی مجموعہ یا مرکب سے بھی دے سکتے ہیں۔ ایک اور حیثیت سے بھی دونوں میں بھی مماثلت پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ عرفی لفظ کی طرح طبعی علامات کے معنی بھی حالات اور سیاق و سباق کے اختلاف کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں ؏

دونوں باتوں کی توضیح ایک ہی مثال سے ہو سکتی ہے۔ کرنل مالیری کے کسی ملاقاتی نے ایک مرتبہ دو افسروں سے یکے بعد دیگرے کسی بات کی درخواست کی دونوں نے جواب میں جس علامت سے کام لیا، وہ وہ تھی، جس کو کوئی شخص کھانے کے بعد آسودگی کے اظہار کے لئے استعمال کرتا ہے (یعنی انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی سے پیٹ کی طرف اشارہ کر کے حلق تک ان کو لے جانا) لیکن ایک نے اس علامت کو خندہ پیشانی اور نرمی سے استعمال کیا، جس کے معنی یہ تھے کہ "ہاں

ہیں تم سے مطمئن ہوں اور تمھاری درخواست منظور کی جاتی ہے۔ بخلاف اس کے دوسرے نے اسی علامت کو تیوریاں چڑھا کر درشتی کے ساتھ استعمال کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا، کہ "و بس اب تم سے میرا پیٹ بھر گیا"، یعنی درخواست نامنظور کر دی۔ تم نے دیکھا، کہ جو علامت عام طور پر شکم سیری کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے اس سے یہاں مخصوص سیاق وسباق کی بنا پر ایک مجازی معنی حاصل کر لئے، اور اس مجاز نے بھی اپنے اپنے سیاق وسباق کے مطابق دو بالکل مختلف بلکہ متضاد مطلب پیدا کر دئے ہیں۔

۶۔ حرکاتی زبان میں عرفی عنصر

اس نظریہ میں کہ زبان اپنی سب سے ابتدائی صورت میں طبعی علامات پر مشتمل تھی، دو فائدے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ اس قسم کی علامات بوقت ضرورت از خود طبعی طور پر پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ان میں کم وبیش عرفی بن جانے کی ایسی صلاحیت ہوتی ہے، کہ خالص عرفی یا اصطلاحی نظام علامات، یعنی الفاظ کا ان سے راستہ کھل جاتا ہے حرکاتی زبان میں عرفی زبان کی صلاحیت موجود ہونے کے معنی یہ ہیں، کہ پہلی مرتبہ کے بعد ان حرکات کا سمجھنا محض ان کی ذاتی نوعیت پر نہیں، بلکہ گزشتہ استعمال پر بھی موقوف ہوتا ہے پہلے پہل کوئی علامت جس سیاق وسباق یا جن حالات میں استعمال ہوتی ہے، وہ ایسے ہو سکتے ہیں، کہ اس کے معنی میں کوئی شبہہ نہ رہ جائے لیکن جب پھر دوبارہ یہ علامت استعمال کی جائے، تو ان حالات کی موجودگی ضروری نہیں، بایں ہمہ جو شخص گزشتہ استعمال سے واقف ہے وہ ان حالات کی ناموجودگی میں بھی معنی سمجھ لے گا۔ برلن میں گونگوں کی تعلیم گاہ کے ایک معلم کا حرکاتی نام یہ بن گیا تھا، کہ جب کوئی طالب علم اس کا ذکر کرتا، تو اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر اس طرح رہتا، کہ گویا اس کو سکاٹ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ معلم کا بایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا، بلکہ بات یہ تھی، کہ یہ اسپنڈرو سے آیا تھا، اور اتفاق سے ایک طالب علم بھی اسپنڈرو ہو آیا تھا، جہاں اس نے ایک ایسا آدمی دیکھا تھا جس کا ایک ہی ہاتھ تھا[1]۔ ظاہر ہے کہ یہ علامت ایسے طلبہ بھی استعمال کر سکتے تھے

[1] دیکھو ٹائلر کی "Early History of mankind" (نوع انسان کی ابتدائی تاریخ)

اور کرتے ہونگے، جو اس کی اصلیت سے قطعاً ناواقف ہوتے تھے۔

طبعی علامات کے عرفی بن جانے کی ایک نہایت اہم صورت ان کا اختصار ہے۔ جو حرکات مانوس ہو جاتی ہیں، ان میں رفتہ رفتہ اختصار پیدا کر لیا جاتا ہے، حتیٰ کہ بعض اوقات کسی حرکت کا محض ایک خفیف سا اشارہ پوری حرکت کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ کرنل مالیری نے پچے این (امریکہ) کے ایک وحشی کو دیکھا، جو بوڑھے آدمی کا تصور اس طرح ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا تھا کہ "اپنے داھنے ہاتھ کو پھیلا دیا اور کہنی کے پاس سے خم دیکر مٹھی بند کر لی"۔ لیکن جب اس طریقہ سے اپنا مطلب نہ سمجھا سکا تو ایک چھڑی تلاش کی اور اس پر سہارا دے کر کمر کو جھکائے ہوئے لڑکھڑا کر چلنا شروع کیا، جس سے مطلب واضح ہوگیا۔ پہلی صورت میں انھی تفصیلی حرکات کا ایک اجمالی اشارہ تھا۔

جو لوگ حرکاتی زبان استعمال کرتے ہیں، وہ اسی مذکورۂ بالا طریق عمل سے اس کو عرفی زبان میں بہ آسانی تبدیل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعاً ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ طبعی نظام اس طرح بالکلیہ عرفی نظام میں تبدیل ہو جائے، بلکہ اس کا اصل اصول، یعنی نقالی برابر ملحوظ رہتی ہے۔ ایسا مشکل ہی سے کبھی ہوتا ہے، کہ گونگے یا وحشی انسان اس طبعی ربط وتعلق کو یک قلم نظر انداز کر دیں جو کسی علامت اور اس کے مدلول میں ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ان علامات کے مختصر ہو جانے کی وجہ سے ایک اجنبی آدمی ان کے معنی قطعاً نہ سمجھ سکے لیکن گونگا یا وحشی آدمی اگر ضرورت لاحق ہو، تو اس مختصر یا مجمل حرکت کو پھر اپنی اصلی وابتدائی تفصیل وتطویل کے ساتھ کر کے دکھا سکتا ہے۔ طبعی علامات عرفی زبان کی جانب رہنمائی کر سکتی ہیں، لیکن خود ترقی کر کے عرفی زبان نہیں بن سکتیں۔

۷۔ عرفی زبان کی اصل وابتدا

طبعی علامات کی زبان تمام تر ایک ہی اصول یعنی نقالی کے نظام پر مبنی ہے جس کی وجہ سے اس کی گرفت ذہن پر ایسی شدید و محکم ہوتی ہے کہ اس کی جگہ وہی عرفی زبان لے سکتی ہے، جس کا

ل "بیورو آف اتھنالوجی" کی سالانہ رپورٹ۔ جلد اول۔ بحوالۂ مذکورہ

ڈھانچہ اسی درجہ کی نظامی یا اصولی وحدت پر مشتمل ہو۔ ایسی علامات اس کی قائم مقام ہرگز نہیں ہو سکتیں، جو ایک دوسری سے بالکل بے ربط و بے تعلق ہوں، اور جن میں سے ہر ایک کو یاد کرنے کے لئے ایک قطعاً جداگانہ یا مستقل ذہنی کوشش و محنت درکار ہو۔ انسان کا دماغ اتنا بوجھ نہیں برداشت کر سکتا تھا۔ لہذا حرکات نقالی کی جگہ لینے والی عرفی علامات کے لئے ضروری تھا، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کا نظام ہو، یعنی یہ ایک عام اصول کے تابع ہوں۔ مرئی حرکات میں نظری و عملی دونوں حیثیات سے عرفی نظام کی قابلیت موجود ہے۔ چنانچہ گونگوں کو انگشتی زبان کی جو تعلیم دی جاتی ہے وہ خالصتہً عرفی ہی ہوتی ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے، کہ انگلی کی چند حرکات یا علامات حروف تہجی کے قائم مقام بنا دی جاتی ہیں، جن کو گونگا آدمی آسانی سے یاد کر سکتا ہے۔ پھر انھی کی ترکیب سے الفاظ اور جملے سمجھنے اور بنانے لگتا ہے۔ اس قسم کی زبان میں چونکہ ترکیبی وحدت موجود ہوتی ہے، اس لئے آدمی اس پر آسانی سے قابو پا سکتا ہے۔ اسمیں علامت اظہار اور اسکے معنی کے مابین ایک باضابطہ مطابقت پائی جاتی ہے یعنی جہاں جتنی مماثلت معنی میں ہوتی ہے اتنی ہی مماثلت انکی اظہاری علامات میں پائی جاتی ہے اور جہاں معنی میں کوئی تغیر ہوتا ہے، تو اسکے مطابق علامات میں بھی تغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں جو اہم بات ہے، وہ یہ ہے کہ وحدت ترکیبی کی یہ صورت پہلے تلفظی زبان میں پائی جاتی ہے، اور انگشتی حروف تہجی تلفظی حروف تہجی کا گویا چاہیئے، کہ محض ترجمہ ہوتے ہیں۔ مزید برآں انگشتی حروف کا اختراع اسی صورت میں ممکن ہے، کہ جبکہ پہلے تلفظی زبان کی تحلیل کر کے اس کے اجزائے ترکیبی (حروف تہجی) معلوم ہو چکے ہوں۔ لیکن مرئی حرکات کا کوئی ایسا عرفی نظام، جیسا کہ مثلاً انگشتی حروف تہجی کا ہے، حرکات نقالی کے کسی نظام سے ازخود نہیں پیدا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہوتا، کسی انگوٹھا وحشی آدمی سے ہم یہ توقع رکھیں کہ وہ دخانی انجن یا برقی روشنی ایجاد کر لیگا۔ انگشتی علامات کی ایک محدود اور آسانی سے قابو میں آجانے والی تعداد درکار ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ ان کا انتخاب اور ان کی تحدید کس اصول پر ہو؟ تلفظی زبان اپنے حروف کے انکشاف سے قرنوں پہلے مستقل تھی۔ اس کے حروف تہجی کا انکشاف دراصل ایک ایسے نظام کی وحدت ترکیبی کا انکشاف تھا، جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس سے نوع انسان اچھی طرح مانوس تھی برخلاف اس کے مرئی حروف تہجی کی مستقل بالذات ایجاد اس قسم کا کوئی انکشاف

نہیں ہوسکتا، جو پہلے سے موجودہ مانوس تجربہ کی محض تحلیل پر مبنی ہو بلکہ یہ تمام تر ایک اختراعی پیداوار ہوتی، جو ظاہر ہے کہ تلفظی حروف ہجی کے محض انکشاف سے بہت زیادہ مشکل کام ہے؛

دوسری طرف یہ ہے، کہ تلفظی زبان، طبعی عمل کی حیثیت سے ایک خاص ترکیبی وحدت رکھتی ہے، جو آلاتِ تکلم کی طبعی ساخت پر مبنی ہے۔ لہٰذا ابتدائی اصوات کو ترکیب دیکر الفاظ بنانے کے لئے حروف ہجی کو پہلے ایجاد کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی کیونکہ حروف ہجی کی آوازیں، جو تمام زبانوں کے اصلی اجزائے ترکیبی ہیں، یہ تو بقول فیسٹریہ کے ابتدا ہی سے موجود تھیں۔ گو ان کا انکشاف ابھی نہیں ہوا تھا، تاہم چونکہ عملاً یہ موجود تھیں، لہٰذا معنی اور ان کی اظہاری علامت میں مطابقت کا ایک باقاعدہ نظام پیدا کر لینا ممکن تھا۔ لیکن یہ مطابقت اس قسم کی ہرگز نہیں ہے، جیسی کہ نقالی کی حرکات اور ان کے مدلولات میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نقالی کی ہر حرکت بذاتِ خود اپنے مدلول کے ساتھ ایک براہِ راست تعلق یا مماثلت رکھتی ہے۔ اسی براہ راست تعلق کا نہ پایا جانا وہ خصوصیت ہے، جو عرفی علامت کو طبعی علامت سے ممتاز کرتی ہے۔ مگر علامات و معنی میں نفس مطابقت بغیر کسی براہ راست کے بھی ممکن ہے۔ مقیاس الحرارت میں پارہ کا اتر نا چڑھنا حرارت کے اترنے چڑھنے کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ پارہ کا اتار چڑھاؤ حرارت کے اتار چڑھاؤ کے مماثل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اصوات اور ان کے معانی یا مدلولات میں مماثلت کے بغیر بھی مطابقت پائی جاسکتی ہے۔ یعنی جتنی معنی میں اپنی جگہ پر باہم مماثلت ہو، اتنی ہی ان پر دلالت کرنے والے الفاظ میں بھی اپنی جگہ پر ہوسکتی ہے[۱] اور جہاں معنی میں کسی حیثیت سے کم یا زیادہ کوئی تبدیلی ہوئی۔ تو اسی کے مطابق الفاظ میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ جتنی زبانیں دنیا میں ہم کو معلوم ہیں، سب کی یہی صورت ہے؛

یہیں سے لسانیاتی تحلیل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ ہر زبان میں کچھ

---

[۱] مثلاً جذب، جاذب اور مجذوب۔ کرتوا لا کاغذ یا لکھنا، لکھنے والا اور لکھنے کا کاغذ ان مختلف الفاظ میں جتنی مماثلت ہے، اتنی ہی اُن کے معنی میں بھی ہے۔

ایسے بنیادی مرکبات صوت موجود ملتے ہیں، جن کو مادہ یا ماخذ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تعقلی تحلیل کی ابتدائی تفہیمات کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور انہی مادوں یا ماخذوں کے مختلف اشتقاقات سے تعقلی ترکیب ظاہر ہوتی ہے۔ سلسلۂ گفتگو میں یہ ماخذ اسی طرح باہم مختلط اور امتزاج پذیر ہوتے رہتے ہیں، جس طرح ان کے مقابل کے تعقلات سلسلۂ خیال میں باہم ملتے جاتے ہیں۔ یہ اسی لئے ممکن ہوتا ہے، کہ صوتی مواد بالآخر ایسی وحدتِ ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے، کہ اس کو حروف تہجی کی ابتدائی اصوات میں تحلیل کیا جا سکتا ہے، اور یہ اصوات علٰحدہ علٰحدہ نہیں، بلکہ تلفظی مجموعہ کے اجزا کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں۔

۸۔ آغاز تکلم کے متعلق بعض دیگر نظریات

امرئی حرکات کو نقطۂ آغاز قرار دیئے بغیر بھی آغاز تکلم کی توجیہ لوگوں نے کرنا چاہی ہے۔ اس قسم کی توجیہ کے تین اصولی نظریات قرار دیئے جا سکتے ہیں، جن کو "فجائی"، "اسم الصوتی"، اور "ہاتفی" نظریات کہا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً یہ تینوں ایک ہی ہیں، کیونکہ سب کا ماحصل یہی نکلتا ہے، کہ عرفی علامات طبعی علامات سے ماخوذ ہیں۔ البتہ یہ لوگ طبعی علامات سے مراد صرف صوتی علامات لیتے ہیں، اور مرئی حرکات کو داخل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس طرح کوبڑ نکال کر چاروں ہاتھ پاؤں سے بلی کی سی چال چلنا، نقال کی حرکت ہے، اسی طرح بلی کا تصور پیدا کرنے کے لئے میاؤں میاؤں کی آواز نکالنا بھی نقال ہی کی ایک حرکت ہے۔ دونوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے۔ اسم الصوتی نظریہ کی بنیاد اسی قسم کی نقلِ اصوات پر رکھی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا جب خطرہ کے قرب یا جذبۂ خوف کو ظاہر کرنے کے لئے حالت خوف کی آواز یا چیخ کی نقل کی جاتی ہے تو وہ بھی نقالی کی ایک حرکت ہی ہوتی ہے۔ فجائی نظریہ والے اس قسم کی اظہاری علامات کو سب سے زیادہ اصلی ابتدائی قرار دیتے ہیں۔ تیسرے نظریہ کی بھی یہی نوعیت ہے۔

لیکن یہ ذرا زیادہ دقیق ہے۔ اور اس کو پروفیسر اسٹینتھال کی وکالت کا امتیاز حاصل ہے۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے، کہ شروع شروع میں آدمی جب خاص خاص چیزوں کو دیکھتا تھا، تو اس پر کچھ ایسا اثر پڑتا تھا کہ ان چیزوں کے مناسب

خاص خاص آوازیں گویا ہاتف کی طرف سے ازخود اس کے منہ سے نکل جاتی تھیں۔ لہٰذا سب سے ابتدائی الفاظ یہی آوازیں تھیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں ایک خاص مناسبت ہوتی ہے، جو ایک آواز کی دوسری کے ذریعہ سے نقل پر موقوف نہیں انشاء اور خصوصاً شعر کا حسن بہت کچھ اس لطیف مناسبت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جو الفاظ کی آوازوں اور ان کے مفاہیم میں باہم پائی جاتی ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال "توڑ مروڑ" کا لفظ ہے، جس کو ادا کرتے وقت زبان میں خود ایک قسم کا توڑ مروڑ سا پیدا ہو جاتا ہے۔ تکرار الفاظ میں بھی بارہا یہی راز پنہاں ہوتا ہے۔ مثلاً "لانبا لانبا آدمی" "چوڑا چوڑا دریا" "بہت بہت دور" وغیرہ۔ برازیل کی ایک زبان میں "اوٹ آؤ" چشمہ کو کہتے ہیں، اور سمندر کو "اوٹ آؤ آؤ آؤ" کہا جاتا ہے یعنی جس طرح سمندر چشمہ سے بڑا ہوتا ہے، اسی طرح چشمہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو بڑا کر کے سمندر کے معنی پیدا کر لئے گئے ہیں۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو اس تیسرے نظریہ میں بھی وہی حرکات نقالی والا اصول در پردہ کارفرما ہے۔ اور تکرار کی صورت میں تو یہ پردہ بھی اٹھ جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں بقیہ ایک ہی قسم کی آواز کا زیادہ کر دینا بعینہ ایک ہی قسم کی شئے کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ دوسری مثالیں ذرا زیادہ غامض معلوم ہوتی ہیں لیکن یہ غموض بھی بڑی حد تک دفع ہو جاتا ہے، اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں، کہ تلفظی زبان محض تلفظی اصوات پر مشتمل نہیں ہوتی، بلکہ یہ تلفظ ایک حرکی عمل کو بھی مستلزم ہوتا ہے۔ "توڑ مروڑ" کا لفظ بولتے وقت زبان میں واقعتاً توڑ مروڑ پیدا ہوتا ہے، جو ایک حرکی عمل ہے۔ اسی طرح "ٹِک ٹِک" صرف گھڑی کی آواز ہی کی نقل نہیں ہے، بلکہ اس کے ادا کرنے میں زبان جس طرح آگے پیچھے حرکت کرتی ہے اس کو رقاص کی موزوں حرکت سے بھی ایک خاص مناسبت ہے۔ پیدائشی گونگے تک آلات تلفظ کی ان نقالانہ حرکات سے کام لیتے ہیں۔ ہانیکے نے ایک انیس سال کے گونگے کا ذکر کیا ہے۔ جس نے بہت سے لکھنے کے قابل الفاظ ایجاد کر لئے تھے۔ ان میں سے بقول ٹائلر کے کم از کم دو لفظ جو اس نے کھانے اور پینے کے لئے ایجاد کئے تھے، یعنی "مم اور سپیت" ایسے ہیں، جو منہ کی ان حرکات کی نقل ہیں، جو علی الترتیب کھانے اور پینے کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں اسی طرح سورنیان کی حبشی انگریزی میں "نیجان" کے معنی ہیں کھانا کھانے کے

فعل کے، اور "بنجان بنجان" سے مراد کھانا ہے[1]۔ غرض اسی طرح ہاتقی نظریہ کو بھی حرکات نقالی کے عام اصول کی تحت میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ باقی اس کا جو حصہ اس عام اصول کے تحت میں نہیں آتا، وہ آغاز تکلم کی توجیہ کے لئے کچھ زیادہ کارآمد نہیں آواز اور اس کے مفہوم میں جو مبہم و خفی مناسبت پائی جاتی ہے، وہ پہلے پہل طبعی یا خود پیدا زبان کا کام نہیں دے سکتی۔ کیونکہ صرف اتنی سی خفی مناسبت کسی آواز کو خود اپنا مفہوم واضح کردینے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ مفہوم یا مدلول شئی کی خصوصیت اس پر دلالت کرنے والی علامت میں اس حد تک ضرور نمایاں ہونی چاہئے کہ سیاق و سباق کے لحاظ سے اس کے معنی بہ آسانی معلوم ہو جائیں۔ دوسری طرف یہ بھی ماننا پڑیگا، کہ جب ایک مرتبہ بر بنائے عرف کسی لفظ کے معنی متعین ہوجاتے ہیں، تو پھر مزید نئے الفاظ کے اختراع و انتخاب میں آواز اور اس کے مفہوم میں مناسبت کا عام احساس زیادہ قوت کے ساتھ عمل کرسکتا ہے۔

غرض یہ اس طرح کے تمام نظریات دراصل اُسی عام نظریہ کے تحت میں آجاتے ہیں، کہ نفسیات کی رو سے طبعی علامات کو عرفی علامات پر تقدم حاصل ہے۔ البتہ اس لحاظ سے یہ تمام نظریات مفید و صحیح ہیں، کہ نقالی کی حرکات میں صوتی عناصر کا جو حصہ ہے، اُس کی اہمیت ان سے واضح ہو جاتی ہے۔ آوازوں کا نقالانہ استعمالی عرفی تکلم کے لئے راستہ صاف کر دیتا ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ عرفی زبان تقریباً تمام تر صوتی عناصر ہی پر کیوں مشتمل ہے، اس کی وجہ ہم گزشتہ فصل میں بتا چکے ہیں۔ اب ذیل میں ہم کو صرف یہ بیان کرنا ہے، کہ طبعی علامات کو ہٹا کر اس بڑی حد تک ان کی جگہ عرفی علامات نے جو لے لی ہے، اُس کی وجہ ان کی سہولت و قوت ہے۔

۹۔ عرفی زبان کے فوائد

طبعی زبان کا اصلی کام یہ ہے، کہ اشیا و افعال کی حسی اور خصوصاً مرئی خصوصیات کو نقالی کے ذریعہ سے ظاہر کر دیتی ہے۔ لیکن اس طریقہ سے جن خصوصیات کی نقل کی جاسکتی ہے۔ وہ تعمیم و تجرید کے لحاظ سے نسبتہً نہایت ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہیں۔ یعنی ادراکی خصوصیات تجربہ

---

[1] Early History of mankind ارلی ہسٹری آف مینکائنڈ، صفحہ ۷۳۔

جن کلیات میں تحلیل کرتی ہیں، وہ بجائے خود انتہائی و بسیط کلیات نہیں ہوتے، بلکہ ان کی اور مزید تحلیل در تحلیل ہوسکتی ہے۔ تحلیل و تجزیہ کا یہ عمل جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر طبعی علامات اس کے اظہار سے قاصر ہوتی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کے پاس اظہار خیال کا ذریعہ صرف طبعی علامات ہوں، اُس کا ذہن اعلیٰ تجریدات تک نہیں پہنچ سکتا۔ غرض یہ کہ طبعی علامات کی مدد سے صرف اُنہی کلیات پر توجہ قائم کی جاسکتی ہے، جو ادراک کے جزئی تجربہ کی خصوصیات ہوں۔ باقی خود ان کلیات کی مزید تجریدات کا اظہار طبعی علامات کے ذریعہ بہت ہی محدود درجہ تک ہوسکتا ہے جو عملی فکر حرکات نقالی پر منحصر ہو، وہ تعقلات تو پیدا کرسکتا ہے، لیکن کوئی ایسا نظام تعقلات مشکل ہی سے پیدا کرسکتا ہے، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف تعمیم کا ایک سلسلہ ہو، یعنی جس میں نوع سے جنس، جنس سے جنس عالی، اور پھر اسی طرح جنس الاجناس تک ترقی ہوتی چلی جائے جس فکر کا سہارا صرف طبعی علامات ہوں، اُس کی قوت سے یہ بات باہر معلوم ہوتی ہے، کہ وہ اصطلاف کا کوئی نظام قائم کرسکے۔[۱]

مثالوں کے ذریعہ سے یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ واضح ہوجائیگی، کہ نقالانہ حرکات میں اعلیٰ کلیات کے ظاہر کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مثلاً بقول ٹائلر کے دو بنانے کا تصور ایک گونگے آدمی کے لئے بہت ہی زیادہ مجرد ہے۔ البتہ اگر اُس کو یہ ظاہر کرنا ہو، کہ درزی کوٹ سیتا ہے، یا بڑھئی میز بناتا ہے، تو کوٹ سینے یا میز بنانے کی چند حرکات کی نقالی سے وہ اس کو ظاہر کردیگا[۲] شمالز کے نزدیک طبعی علامات کے ذریعہ سے دو مقدار کے زیادہ کلی و عمومی نفسیات، (مثلاً بڑا چھوٹا، موٹا، پتلا، اونچا، نیچا وغیرہ) کو صحیح طور پر نہیں ظاہر کیا جاسکتا۔ گونگوں کو زیادہ سے زیادہ جو کچھ سکھلایا جاسکتا ہے، وہ صرف ایسی علامات ہیں، جو جزئی مقادیر کے بڑے سے بڑے تناسب کے لئے موزوں ہوتے"۔ بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ ایک کلی یا عمومی تعقل کو حرکات کے ذریعہ سے بھی ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن عرفی علامات کے مقابلہ میں یہ طریقہ نہایت ہی پیچیدہ و دشوار ہوتا ہے۔ جو بات نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ

---

[۱] "ارلی ہسٹری آف میکائنڈ"

[۲] Ueber die Taubstummen

ایک لفظ میں ادا ہوسکتی ہے، اس کے لئے نقال کی حرکات کا اکثر ایک پورا سلسلہ درکار ہوتا ہے۔ ایک ہندوستانی، جو کسی گونگے سے یہ کہنا چاہتا تھا، کہ میں نے ریل میں سفر کیا ہے، اس کو ریل کے ایک تصور کے لئے حرکات کے تین سلسلوں سے کام لینا پڑا، ایک سے اس نے سقف سے کا تصور پیدا کیا، دوسرے سے پہیوں کا اور تیسرے سے دھویں کا۔ بظاہر ادائے مطلب کا یہ طریقہ بہ نسبت "ریل" کا صرف ایک لفظ استعمال کردینے کے زیادہ تحلیلی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شے کو بہ حیثیت مجموعی عرفی زبان صرف ایک علامت سے ظاہر کرتی ہے، اُس کو طبعی حرکات نے تین کلیات میں تحلیل کردیا۔ لیکن یہ خصوصیت طبعی زبان ہی کو حاصل نہیں ہے، اگر ضرورت ہو، تو عرفی زبان کی بھی صرف تین ہی کیا بلکہ جتنی علامات چاہیں، ہم استعمال کرسکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریل گاڑی کے تفصیلی بیان کی ضرورت پیش آئے، تو نقالانہ حرکات کی بہ نسبت الفاظ کے ذریعہ سے اس کی تفصیلات کو بہت زیادہ صحت و عمدگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔ باقی مذکورۂ بالا صورت میں ایک لفظ صرف اس لئے استعمال کیا گیا، کہ ایک ہی کافی تھا، لیکن طبعی زبان کو حرکات کے تین جداگانہ سلسلے استعمال کرنا پڑے کہ ان سے کم میں کام ہی نہیں چل سکتا تھا۔ رہی یہ بات کہ طبعی زبان بھی ایک ہی مناسب علامت کے ذریعہ سے ریل گاڑی کے کلی تعقل کو کیوں نہیں ادا کرسکتی؟ تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ تعقل بہت زیادہ کلیت پر مشتمل ہے۔ اس میں افعال و علائق کی بیسیوں جزئی خصوصیات داخل ہیں۔ جن میں بعض تو ایسی ہیں، جن کا حرکاتی زبان کے ذریعہ سے صحیح طور پر کیا معنی سرے سے اظہار ہی ناممکن ہے۔ مثلاً ریل گاڑی کے چلنے کا جو اصول یا اس کی مشین کی ساخت وغیرہ ایسی باتیں ہیں، جن کو طبعی علامات کی حدود سے سمجھانا قطعاً ناممکن ہے۔ پھر جو مجموعہ یا وحدت (ریل گاڑی) ان تمام باتوں پر مشتمل ہو، اس کو عرف سے مدد لئے بغیر محض طبعی علامات سے براہ راست کیسے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اسی لئے جہاں پہلے سے کوئی عرف موجود نہ ہو، اور صرف نقالی کی حرکات سے کام نکالنا پڑے۔ تو وہاں ممکن صورت یہی ہے، کہ اشیا کی بعض ایسی جزئی خصوصیات کو لے لیا جائے، جو اہم بھی ہوں، اور جن کا مرئی طور پر بہ آسانی اظہار ہوسکے۔ مطلب کو پورا کرنے کے لئے اس قسم کی جتنی خصوصیات درکار ہوں سب کے

استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہی دشواری ہے، جس کی بنا پر کسی شخص کی انفرادیت کو ظاہر کرنے کے لئے نام کی طرح کی کوئی ایسی طبعی علامت نہیں ہو سکتی، جو بذات خود اُس پر دال ہو سکے۔ کیونکہ عرف کے بغیر طبعی علامت بذات خود بہ حیثیت طبعی ہونے کے اُس وسیع کلیت کو براہِ راست ظاہر کرنے کے ناقابل ہے، جو کسی شخص کے علم یا نام کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اسکی کسی خاص خصوصیت کی نقالی سے ذہن کا اس کی جانب منتقل ہونا یا نہ ہونا، تمام تر حالات اور سیاق و سباق پر موقوف ہے۔ اگر کسی ایک خصوصیت کا اظہار انتقال ذہن یا انہام کے لئے ناکافی ہو، تو دوسری اور دوسری کا ناکافی ہو، تو تیسری کو شامل کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ریل گاڑی کی مثال میں معلوم ہو چکا ہے ؎

باب (۶)

عالم خارجی کی تصوری تشکیل

۱۔ ادراکی معلومات کا اتحاد

حسی ادراکات، جن کا آدمی کو الگ الگ تجربہ ہوتا ہے، ان کو کسی ایک مجموعہ میں مربوط و متحد کردینا آزاد تصوری سلاسل کا کام ہے۔ یعنی حسی ادراک کے جداگانہ واقعات کو تصوری کڑیوں سے جوڑکر ایک رشتہ میں منسلک کردیا جاتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو واقعی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ اس کا وجود و بقا اور تغیر و تبدل ادراک کرنے والی ذات کی حرکی فعلیت پر منحصر نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اس کی مخصوص نوعیت اپنی ایک مستقل و خارجی حقیقت کو مستلزم ہوتی ہے جو بہر صورت قائم رہتی ہے، خواہ کوئی ادراک کرنے والا واقعتاً اسکا ادراک کررہا ہو یا نہ کررہا ہو۔ لہذا جب ہم اس کا تصور کرتے ہیں، اس وقت بھی اسی طرح اس کو قائم و موجود سمجھتے ہیں، کہ گویا واقعتاً ادراک کررہے ہیں اور اسی بنا پر مادی اشیا کے متعلق اپنے علم کو ہم ان کے واقعی ادراک کی حدود سے بہت آگے لے جاسکتے ہیں۔ اس کا نام تصوری تشکیل ہے جس کے ذریعہ سے واقعی ادراکات میں ربط و اتحاد پیدا ہوتا ہے۔

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ اس تصوری تشکیل کے محرکات کیا ہوتے ہیں۔ اس کی سب سے پہلی محرک تو وہی شے ہے، جو نظری فکر کی موجب ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے تجربات میں بظاہر جو بے ربطی اور ابہام و تناقض پایا جاتا ہے، اس کو رفع کرنا۔ چونکہ یہ چیزیں تصورات کی روانی یا بہاؤ میں مزاحم ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً ذہن ان کو رفع کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے، کہ اشیا کے واقعی ادراک، اور ان کے گزشتہ تجربہ پر

مبنی تصور ہیں، اس قسم کا تعارض پیدا ہی ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی شے کو تم ایک جگہ رکھ کر جاؤ اور واپسی میں یہ تم کو دوسری جگہ ملے، تو اس اختلاف و تعارض کو رفع کرنے کی ممکن صورت یہی ہے، کہ ان دونوں تجربات میں باہم ربط و اتحاد پیدا کرنے کے لئے کسی ایسی بات کا تصور کریں، جس سے یہ سمجھ میں آجائے، کہ یہ شے اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ کیسے پہنچ گئی۔ ایک شخص آگ کو خوب دہکتا ہوا چھوڑ کر جاتا ہے، کچھ عرصہ بعد آکر دیکھتا ہے، کہ گرم راکھ کے ایک ڈھیر کے سوا کچھ نہیں رہ گیا ہے، لامحالہ اس کو خیال کرنا پڑتا ہے، کہ آہستہ آہستہ بجھ گئی۔ اسی طرح جس آگ کو ہم دہکتا ہوا چھوڑ گئے ہیں، اگر زیادہ عرصہ کے بعد لوٹنے پر وہ اسی طرح یا اس سے زیادہ دہکتی ہوئی ملے تو یہاں ہمارا یہ واقعی ادراک گزشتہ تجربہ پر مبنی اس تصور کے منافی پڑتا ہے، کہ اس کو آہستہ آہستہ بجھ جانا چاہئے تھا۔ لیکن نہیں بجھی۔ لہٰذا اس منافات کو رفع کرنے کے لئے ہم کو لازماً خیال کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی نہ کوئی شخص برابر اس کو جلاتا رہا ہے۔ تصور اور ادراک میں باہم اس طرح کے واقعی منافات یا تعارض کے علاوہ، کسی شے کی محض اجنبیت بھی تصوری تشکیل کے لئے ایک نظری محرک بن جاتی ہے چونکہ یہ عام مانوس واقعات کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتی، اس لئے ذہن اس دشواری کو دور کرنا چاہتا ہے ؎

لیکن محض نظری محرک بہ حیثیت مجموعی ایک ثانوی درجہ کی اہمیت رکھتا ہے اور ذہنی ترقی جس قدر اپنے ابتدائی درجہ میں ہوتی ہے، اسی قدر اس محرک کا عمل کم ہوتا ہے۔ کیونکہ علم کی خاطر طلب و جستجو ذہنی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی شے ہے۔ باقی ابتدائی مراتب میں فکر زیادہ تر عملی مقاصد و ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ لہٰذا تصوری تعبیر و توجیہ کا عمل صرف وہیں تک محدود رہتا ہے، جہاں تک کہ عملی رہنمائی کے لئے اس کی احتیاج ہوئی ہے۔ خالص نظری فکر کا اگر کوئی وجود ہوتا ہے، تو محض بطور ایک تفریحی مشغلہ کے، نہ کہ کسی سنجیدہ و سرگرم کوشش کی صورت میں ؎

۲۔ تصدیق اور تصحیح تصوری تشکیل کا پہلا اور اصلی کام عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے اسباب و وسائل پیدا کرنا ہے۔ اس طریقہ سے جو تصوری مرکبات وجود میں آتے ہیں، وہ اسی حد تک کارآمد ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کو عمل میں لایا جاسکتا ہو۔ یعنی ذہن میں ہم نے جو تجویز سوچی ہے، وہ قابل عمل بھی

ہونی چاہئے۔ لیکن اس تجویز کو عمل میں لانے میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں، وہ تصوری
پیش بندی کے کبھی موافق ثابت ہوتے ہیں کبھی ناموافق۔ اگر موافق ثابت ہوں، تو نتیجہ سے
تصوری پیش بندی کی تصدیق ہوتی ہے، ورنہ تکذیب ہوتی ہے۔ اس تکذیب یا ناکامی
کی صورت میں نئی تجویز سوچنے کی تحریک ہوتی ہے۔ اور اسی طرح تصوری مرکبات
کی اس وقت تک ترمیم و تصحیح ہوتی رہتی ہے، جبتک کہ کامیابی نہ حاصل ہو جائے۔
اس ترمیم و تصحیح کے لئے ذہن برابر نئے معلومات ڈھونڈھتا اور ان سے کام لیتا رہتا ہے
فرض کرو، کہ کسی تجویز کے متعلق اصلی سلسلہ تصورات ا، ب، ت، ث تھا، لیکن
اس کو عمل میں لاتے وقت واقعات کا سلسلہ بدل کر ا، ب، ت، ق ہو جا سکتا
ہے۔ یہ خلاف توقع تبدیلی ذہن کو تصوری تشکیل کے ایک نئے عمل پر آمادہ کرتی
ہے، جس کی ترتیب فرض کرو، کہ ا، ب، ت، م، ث ہے، اب اگر آزمائش
پر یہ نیا عمل ٹھیک ثابت ہو یعنی مقصد پورا ہو جائے، تو آئندہ جب کبھی ایسے ہی مقصد
کو پھر پورا کرنا ہوگا۔ تو بجائے ت، ث کے سلسلہ کے ت، م ث کے سلسلہ کو اختیار
کیا جائیگا، بہ شرطیکہ باقی متعلقات یکساں ہوں جس طرح تصوری تشکیل عملی فعلیت کا
ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بعد کو یہ عملی فعلیت تصوری تشکیل کے لئے نیا مواد فراہم
کرتی ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ ہماری تجویز کی کامیابی یا ناکامی بعض ایسے حالات
کے تابع ہوتی ہے، جو ہمارے اختیار سے باہر ہیں، بلکہ ممکن ہے، کہ ہم اُن کی پیش بینی
بھی نہ کر سکتے ہوں۔ جب ایسی صورت ہو، تو کامیابی یا ناکامی کا مدار اتفاق پر ہوتا ہے
دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ نتیجہ کا انحصار ایسی چیزوں پر ہو، جو سرے سے ہمارے
تجربہ کی نہ ہوں۔ ایسی حالت میں اگر مقصد کافی اہم و قوی ہے، تو تصوری تشکیل یا
اس پر عمل کا سلسلہ برابر جاری رہیگا۔ موجودہ زمانہ میں اس کی مثال عطائی دواؤں
کا استعمال ہے، جو بہ کثرت ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ مریض بیچارہ دراصل لاچار
ہوتا ہے، اس لئے جو تجویز بھی سامنے آتی، اس کی آزمائش کے لئے آمادہ ہو جاتا
ہے۔ ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں، سارا انتظام تصورات اسی طرح
وجود میں آتا ہے، جس کو ہم اپنے ترقی یافتہ نقطۂ نظر کی بنا پر اب تحقیراً اوہام یا ضمنیات
کا لقب دیتے ہیں ہو

شروع شروع میں کائنات مادی کے متعلق حقیقی بصیرت اور اس پر تصرف زیادہ تر میکانکی تدبیر و عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ ٹوکریاں بنانا، مٹی کے برتن بنانا مکان بنانا، آلات و اوزار بنانا وغیرہ یہی چیزیں ہیں جن سے ترقی کے ابتدائی مراتب میں انسان کو مادی اشیا کے متعلق حقیقی علم اور ان پر قابو حاصل ہوتا ہے۔ ان میکانکی اعمال میں تصوری تحلیل و ترکیب کو مادی اشیا کی واقعی تحلیل میں بالکل جیسے کا تیسا ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ مادی تحلیل و ترکیب تصوری تحلیل و ترکیب کا گویا بالکل لفظی ترجمہ ہوتی ہے۔ غرض اس طرح کائنات مادی کی ساخت کا علم ہم کو مادہ کے واقعاً الگ الگ کرنے اور پھر اس کے اجزا کو باہم ملانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بالعموم کائنات مادی کے طبعی اعمال کے متعلق انسانی بصیرت کا وہی درجہ ہوتا ہے، جو اس کی میکانکی صناعیوں میں ترقی کا۔

موجودہ سائنس میں فطرت کا جو علم کام کر رہا ہے، وہ بھی اصولاً اسی نوعیت کا ہے۔ البتہ ایک اہم فرق ضرور ہے۔ وہ یہ کہ اس زمانہ میں ہم طبعی اشیا کی تحلیل و ترکیب محض عملی اغراض سے نہیں بلکہ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اب سیکڑوں اختیارات خالص نظری دلچسپی کی بنا پر کئے جاتے ہیں، کیونکہ علم کی خاطر علم کی محبت و طلب اب زیادہ ترقی کر گئی ہے۔

۳۔ مکان کی تصوری تشکیل

ہم نہ کسی ایسے واقعی خط کا ادراک و تخئیل کر سکتے ہیں، اور نہ اس کو کاغذ پر کھینچ سکتے ہیں، جو کامل طور پر مستقیم ہو، پھر بھی ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کامل خط مستقیم سے کیا مراد ہوتی ہے۔ یہ جاننا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم تصور میں ذہنی تجرید کے ذریعہ سے ان غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتے ہیں، جو کامل خط مستقیم کے واقعی وجود میں مانع آتے ہیں۔ ایک شراب پیا ہوا آدمی سڑک پر سیدھا چلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن باوجود اس کوشش کے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لڑکھڑاتا جاتا ہے۔ پاؤں ڈالتا کہیں ہے پڑتا کہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں خود اس کے ذہن میں ایک تو وہ سیدھا راستہ ہوتا ہے، جس پر وہ پاؤں ڈالنا چاہتا ہے۔ اور ایک وہ راستہ ہوتا ہے جس پر اس کے پاؤں اس کی مرضی کے خلاف اضطراراً پڑتے ہیں۔ جس سیدھے راستہ کو وہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اگر نشہ کی

حالت مانع نہ ہوتی، تو اسی کو اختیار کرتا۔ لیکن نشہ کی حالت میں یہ سیدھا راستہ اس کے ذہن کی صرف ایک تصوری تشکیل ہے، جس کی بنیاد تعقلی تحلیل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مکان کا تصور کرنے میں بھی ذہن تمام اُن غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کرسکتا ہے، جو نفس مکان من حیث مکان کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں۔ مکان کی اس نفس ماہیت کی رو سے کوئی خط جس حد تک مستقیم ہو سکتا ہے، وہی تصوری تشکیل کا کامل طور پر مستقیم خط ہے۔ کامل دائرہ وغیرہ دیگر ہندسی اشکال کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوتا ہے۔ کامل دائرہ یا کامل کرہ کا واضح و جلی تعقل حاصل ہونے سے پہلے گولائی کے مختلف مراتب کا علم اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ بڑائی کے مختلف مراتب کو ہم جانتے ہیں، حالانکہ کامل بڑائی کا نہ کوئی تصور ہے، اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہم کو ب کا تجربہ ہو چکا ہے جو ا سے زیادہ گول ہے، تو ج کو ایسا بنانے کی کوشش کر سکتے ہیں، جس کی گولائی ب سے نسبتاً اسی طرح زیادہ ہو، جس طرح کہ ب کی ا سے زیادہ تھی۔ اس کوشش میں جو موانع ہم کو پیش آتے ہیں، وہ یا تو خود ہماری مہارت کے نقص پر مبنی ہوتے ہیں، یا جس مواد پر ہم کوشش کرتے ہیں اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ان موانع سے ہم قطع نظر کر لیں، اور مکان کی نفسی ماہیت کو ملحوظ رکھیں، تو کامل گولائی کا تعقل ہم کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اس ترقی کا نقطۂ آغاز غالباً وہ کوشش ہے جو ہم میکانکی مصنوعات کو ممکن حد تک گول، سیدھا یا چوپہل بنانے میں صرف کرتے اور اس طرح سیدھائی، گولائی وغیرہ کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں، وہی بالآخر ریاضی کے وہ تجریدی تعقلات ہو جاتے ہیں جن سے اقلیدس نے ہم کو مانوس کر دیا ہے۔

مکان کی نامتناہیت کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوا ہے۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت وانتقال کے لئے مختلف قسم کے طبعی حالات مانع آسکتے ہیں، لیکن اگر ان حالات سے قطع نظر کر کے مکان کی نفس ماہیت کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر اسکی کوئی وجہ نہیں ملتی کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنے میں کوئی حد و نہایت کیسے قائم کی جاسکتی ہے۔ کسی مکان کی نہایت اس کی حد بندی کا وہ خط ہوتا ہے، جو مکان کے ایک حصہ اور اس سے متصل حصہ کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا یہ مکان کی نہایت و حد بندی نہیں ہوئی بلکہ مکان میں ہوئی۔ اسی طرح کے ذہنی عمل کے ذریعہ ہم ادراکی مکان

سے تعقلِ مکان تک پہنچ جاتے ہیں۔

۴۔ زبان کی تصوری تشکیل

تصوری تشکیل کا عمل زبان میں مکان سے بھی زیادہ فرق پیدا کر دیتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری سلسلۂ زمان میں "اب" اور "تب" یا ایک "اب" اور دوسرے "اب" کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے، جس کی بنا پر ہم اس سلسلہ کے کسی حصہ کو بھی "اب" قرار دے سکتے ہیں، اور اس سے قبل یا بعد اس کو اضافی طور پر ماضی یا مستقبل قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس اضافی تقدم و تاخر کے علاوہ ایک ایسی شے بھی ہے جس کو ہم حقیقی "اب" کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ لمحہ جبکہ ہم کو بالفعل براہِ راست کوئی تجربہ ہو رہا ہوتا ہے۔ یہی حقیقی "اب" زمان کی تصوری تشکیل کا نقطۂ آغاز ہے۔ جو کچھ اس "اب" سے قبل ہوتا ہے، وہ محض اضافی طور پر نہیں، بلکہ حقیقی طور پر ماضی سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کے بعد ہوتا ہے۔ وہ حقیقی طور پر مستقبل خیال کیا جاتا ہے۔ ماضی و مستقبل کی یہ تحدید ایک دوسرے کے تعلق و اضافت ہی سے ہوتی ہے، لیکن جس نقطۂ آغاز سے ہم ان کی تحدید کرتے ہیں، وہ واقعی طور پر یعنی تصوری تشکیل کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ ادراک و احساس کی بنا پر متعین ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ "اگر کوئی ایسی مخلوق ہوتی جس کے احضارات پر وہ تغیرات نہ طاری ہوتے، جو ہمارے احضارات پر ہوتے ہیں کہ ایک مرتبہ یہ ارتسامات کی قوت و وضاحت سے محروم ہو کر پھر اس کو حاصل کرتے اور تصورات کے دھندلے عالم سے واپس آ سکتے ہیں، تو اس مخلوق کے لئے اب اور تب کا یہ بین فرق، اور ان کے پیدا کردہ گوناگوں جذبات قطعاً نامعلوم ہوتے ... جو کچھ ہونے والا ہے، اس کی امید یا خوف کی بنا پر کچھ کرنا یا اس کے انتظار پر مجبور ہونا محض زمانی ترتیب سے بہت زیادہ ہے"[1]۔ ماضی و مستقبل کا یہ حقیقی مفہوم بالفعل یا حاضر الوقت واقعی تجربہ کے ایک نقطۂ آغاز پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ نقطۂ آغاز دو تصوری رخ رکھتا ہے، ایک تو وہ جو واقعی "اب" سے قبل گزر چکا ہے، اور وہ جو اس کے بعد آنے والا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی مستقبل کی توقع کو ماضی کی یاد پر ترقی کے

---

[1] مضمون "سائکالوجی"، انسائکلوپیڈیا برٹینکا، صفحہ ۵۶۹۔

لحاظ سے مقدم سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ تصوری فعلیت کی ابتدائی تحریک عملی ضروریات سے پیدا ہوتی ہے، اور عملی ضروریات کا مقدم تعلق مستقبل ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت بھوک یا پیاس کی بنا پر اگر ہم کو کھانے یا پانی کی ضرورت ہے، تو تصوری فعلیت کا سب سے پہلا کام یہ ہوگا، کہ ان کو فراہم کرنے کی تدبیر سوچے۔ یعنی ذہن میں ایسا سلسلۂ تصورات پیدا ہوگا، جو موجودہ ضرورت کو اس کی آئندہ تشفی یا تکمیل سے مربوط کردے۔ باقی گزشتہ واقعات سے متعلق تصورات کی ضرورت ابتداءً زیادہ تر ثانوی ہوتی ہے، اور صرف اس لئے لاحق ہوتی ہے، کہ ماضی کے معلومات سے مستقبل کی تکمیل میں مدد ملتی ہے لیکن یاد ماضی کا بڑا محرک طبعی کائنات کے تعلقات نہیں، بلکہ وہ شخصی و اجتماعی اغراض ہوتے ہیں، جن کی بحث آگے شعور ذات کے تحت میں آئیگی۔ دو خصوصیات ایسی ہیں، جو تجریدی فعلیت و بعدیت سے قطع نظر کرکے مستقبل کو ماضی سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مستقبل غیر یقینی ہوتا ہے، یعنی ممکن ہے کہ ہم نے اپنے تصور میں آئندہ کے متعلق جو مستقل توقع قائم کی ہے، وہ نہ پوری ہو بلکہ اس کے خلاف، اور جو احتمالات یا شقیں ہمارے شعور میں غلبہ کی کوشش کر رہی ہیں، ان میں سے کوئی عمل میں آجائے لیکن ماضی میں اس بے یقینی کی مطلق گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا، ہوچکا اور مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال وجود میں آگیا۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ عملی فعلیت سے ماضی و مستقبل کو جو تعلق ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے مستقبل ایک ایسی شے ہے۔ جس کے تعین میں کم و بیش کچھ نہ کچھ فاعل کی فعلیت بھی شریک ہوسکتی ہے، اور اگر اس کو دنیا میں اچھی طرح زندہ اور باقی رہنا ہے، تو اپنے افعال کے ذریعہ سے مستقبل میں مناسب تغیر و ترمیم برابر کرتے رہنا پڑیگی۔ لیکن ماضی اس قسم کے اختیار سے باہر ہوجاتا ہے۔ ماضی کی یاد سے مستقبل کی پیش بندی کیلئے صرف مفید معلومات ہی حاصل ہوسکتے ہیں کو

یہاں تک ہم نے زمانہ کے جس مرور یا گزران سے بحث کی وہ انفرادی زمانہ تھا یعنے جیسا کہ یہ انفرادی اذہان کو محسوس ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ یہ زمانہ گھڑی کے مطابق نہیں ہوتا شیکسپیر کا مقولہ ہے، کہ مختلف اشخاص کا زمانہ مختلف رفتار کے ساتھ سفر کرتا ہے دوسری طرف نیوٹن نے لکھا ہے، کہ زمانہ یکساں رفتار سے گزرتا ہے۔ شیکسپیر کی مراد انفرادی

زمانہ ہے، اور نیوٹن کی مراد واقعی زمانہ ہے۔ آدمی جب کسی بڑی مشکل یا خطرہ میں ہوتا ہے، تو اس کو منٹ گھنٹے معلوم ہوتے ہیں لیکن جب دو عاشق و معشوق، محبت کی باتوں کا لطف اٹھا رہے ہوتے ہیں، تو ان کو گھنٹے منٹ محسوس ہوتے ہیں۔ غرض وقت کا انفرادی اندازہ گھڑی کے واقعی وقت سے کم و بیش ہمیشہ مختلف ہوتا ہے۔ البتہ معمولی حالات میں یہ اختلاف نسبتہً کم ہوتا ہے۔ انفرادی وقت سے الگ کرکے، جس وقت کو ہم نے واقعی قرار دیا ہے، یہ تصوری تشکیل کی پیداوار ہے۔ جس عمل کے ذریعہ سے اس واقعی وقت کا تعقل ہوا ہے اس کی ابتدا عملی فعلیت میں ملتی ہے۔ عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے زمانہ اکثر ایک اہم شرط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرکے پہنچنا، کسی کھانے کا پکانا، پانی کا گرم کرنا، یا گیلی مٹی کو دھوپ میں خشک کرنا وغیرہ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے وقت کی ایک خاص مدت درکار ہوتی ہے۔ اس قسم کی عملی ضروریات میں، وقت کے اندازہ یا حساب کو ظاہر ہے، کہ لوگوں کے مختلف انفرادی تاثرات پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ لہٰذا کوئی نہ کوئی اور ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی متعین ابتدا و انتہا کو وقت کا معیار یا پیمانہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک جانے میں کتنا عرصہ لگتا ہے، تو اس کا شافی جواب آفتاب کے حوالہ سے دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے، کہ طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک یا طلوع آفتاب سے دوپہر تک کا عرصہ لگیگا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ ان جوابات کا شافی ہونا معیار یا پیمانہ کی یکسانی پر موقوف ہے۔ ایسی یکسانی کی بہترین مثال وہ موزوں اعمال ہیں کہ جو مساوی وقفوں کے ساتھ اپنا اعادہ کرتے رہتے ہیں۔ اب اگر یہ معلوم ہو جائیگا کہ عملی ضروریات کے لئے واقعات کی مدت کو ان اعادوں کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے، کہ فلاں کام پورا ہونے میں اتنا عرصہ لگیگا، جتنا اس موزوں عمل کے ایک، دو یا اس سے زائد اعادوں میں لگتا ہے، تو بس یہ عمل معیار وقت بننے کے لئے کافی ہے۔ اس زمانہ میں ہم اس قسم کے جس عمل سے سب سے زیادہ کام لیتے ہیں، وہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت ہے۔ بڑی سوئی جب ایک جگہ سے حرکت کرکے پھر اس جگہ واپس آجاتی ہے، تو اس پوری گردش کو ہم ایک گھنٹہ کہتے ہیں

اور اس گردش کو ساٹھ مساوی حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ کو منٹ کہا جاتا ہے۔ غرض جس کو واقعی وقت کہا جاتا ہے، وہ ایک تصوری تشکیل ہے۔ اور جس اصول پر اس تصوری تشکیل کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے، کہ جو اعمال دیگر حیثیات سے مماثل ہوں اور مماثل ہی حالات کے اندر واقع ہوتے ہوں، اُن میں جو وقت لگتا ہے وہ بھی برابر یا مماثل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ ایک ساتھ شروع ہوں، تو ایک ساتھ ہی ختم ہو جائیں گے، وقس علیٰ ہذا۔ اسی طرح اگر دو غیر مماثل اعمال میں ایک موقع پر برابر وقت صرف ہوا ہے تو دوسرے موقع پر بھی اتنا ہی وقت صرف ہوگا۔ بشرطیکہ بقیہ حالات مساوی ہوں۔

۵۔ علیت کی تصوری تشکیل

خالص ادراکی سطح پر ذہن میں ایک یہ میلان پایا جاتا ہے، کہ گزشتہ تجربہ میں جو طریقۂ عمل کامیاب ثابت ہوا ہے، اس کو دُہرایا جاتا ہے، اور جو ناکام رہا ہے، اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ ادراکی شعور میں مقولۂ تعلیل (علت و معلول) کا بس اسی حد تک وجود ہوتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں پیدا کرتی ہے، اس کا وجود محض ادراکی شعور میں مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ البتہ تصوری تشکیل میں یہ سوال برابر پیدا ہوتا رہتا ہے کیونکہ تصوری تشکیل، جس کے ذریعہ سے عملی مقاصد تکمیل کے لئے وسائل سوچے جاتے ہیں۔ اُس کی تو عین ماہیت ہی یہ ہے، کہ نقطۂ آغاز اور اس کے اختتام کے مابین تصورات کا ایک ایسا سلسلہ داخل کیا جائے، جس میں سے ہر ایک تصور آخری نتیجہ تک پہنچانے والے سلسلۂ اسباب کی ایک ناگزیر کڑی ہو۔ اس طرح یہ سوال ممکن ہو جاتا ہے، کہ الف ث کو کیوں پیدا کرتا ہے، جس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ الف ب کو پیدا کرتا ہے ب ت کو اور ت ث کو۔ جس حد تک کہ یہ تصوری تشکیل کم و بیش میکانکی نوعیت کے عملی تجربات پر مبنی ہوتی ہے، اسی حد تک اس سے طبعی اعمال کی ماہیت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بارہا کسی عملی یا نظری شدید ضرورت کی بنا پر آدمی ایسی حالت میں ایک شے کی توجیہ پر مجبور ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے متعلق یا تو سیرے سے کوئی مواد نہیں موجود ہوتا، یا جو موجود ہوتا ہے ناکافی ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں تصوری تشکیل جو صورت اختیار کرتی ہے، وہ ہمارے زیادہ ترقی یافتہ نقطۂ نظر سے مہمل و وہمی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعلیلی سلسلہ کی ایک عمدہ مثال اُس بڑھیا کا قصہ ہے،

جس کا سورا پنے باڑے کے ڈنڈوں کو پھاند کر اس میں جانا نہیں چاہتا تھا۔ لیکن "جونہی بلی دودھ پی چکی اس نے چوہے کو مارنا شروع کیا، چوہے نے رسی کو کاٹنا شروع کیا، رسی نے قصاب کو باندھنا شروع کیا، قصاب نے بیل کو ذبح کرنا شروع کیا، بیل نے پانی پینا شروع کیا، پانی نے آگ بجھانا شروع کی، آگ نے چھڑی کو جلانا شروع کیا، چھڑی نے کتے کو مارنا شروع کیا، کتے نے سور کو کاٹنا شروع کیا، سور ڈر کر باڑے میں پھاند گیا، اور بڑھیا اپنے گھر چلی گئی۔" وحشیوں میں تعلیلی توجیہ کی ایسی سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں، جن سے ہم کو اس قسم کے طفلانہ قصوں کی یاد آجاتی ہے لفظ "کیوں" کے ایک معنی اور بھی ہو سکتے ہیں۔ جب یہ سوال کیا جاتا ہے، کہ فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوا، تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ حالات کے فلاں مجموعہ میں سے کون سے ایسے ہیں، جو اس نتیجہ کی پیدائش کے لئے ضروری ہیں اور کون سے غیر ضروری یا غیر متعلق ہیں۔ یہ سوال قدرۃً اسی وقت پیدا ہوتا ہے، جبکہ ایک ہی نتیجہ ایسے حالات سے برآمد ہوتا ہے، جو مجموعی حیثیت سے مختلف یا غیر مماثل معلوم ہوتے ہیں، یا دوسری طرف جبکہ حالات مجموعی حیثیت سے یکساں و مماثل معلوم ہوتے ہیں لیکن ان سے نتیجہ بعینہ ایک ہی نہیں نکلتا۔ ایسی صورتوں میں علت کو معلوم کرنے کے معنی ان باتوں کو معلوم کرنے کے ہوتے ہیں جو غیر مماثل حالاتیں مابہ الاشتراک یا مماثل حالاتیں مابہ الاختلاف ہوتے ہیں۔ مغربی افریقہ کا ایک مشہور قصہ یہ ہے، کہ ایک شکاری کو جال بنانے کا خیال پہلے پہل مکڑی کے جالے سے پیدا ہوا۔ اس کی بیوی نے کہا، کہ چٹائیاں وغیرہ بھی وہ اسی طریقہ سے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے کوشش کی، مگر کامیابی نہیں ہوئی لہذا وہ پھر دیکھنے گیا، کہ مکڑی جالا کیونکر تنتی ہے، تاکہ اس کے اور اپنے طریقہ میں جو مابہ الاختلاف یا فرق ہے، اس کو معلوم کرے۔ غور کرنے سے اس کو پتہ چلا، کہ مکڑی اپنے عمل کی ابتدا ہمیشہ ایک ڈھانچہ سے کرتی ہے جس پر جالا تنتی چلی جاتی ہے۔ اب کے لوٹ کر اس نے بھی پہلے لکڑیوں سے ایک ڈھانچہ یا چوکھٹا تیار کیا، پھر اس کے ذریعہ جو چیزیں بنانا چاہتا تھا، ان میں کامیابی ہوئی۔ اس شکاری نے اپنے اور مکڑی کے طریق عمل میں اسی لئے موازنہ کیا تھا کہ دونوں کا اشتراک و اختلاف معلوم ہو جائے، یہ معلوم ہو گیا، تو پھر اس امر کی توجیہ بھی ہو گئی، کہ ایک سے جو نتیجہ نکلتا

ہے وہ دوسرے سے کیوں نہیں نکلتا۔ اسی قسم کے تحلیلی موازنہ سے بالآخر ایسے قوانین فطرت کا انکشاف ہونے لگتا ہے، جو آگے چل کر تار برقی اور دخانی انجن کی سی اعلیٰ و پیچیدہ میکانکی ایجادات کی بنیاد ثابت ہوتے ہیں ترقی کے ابتدائی مدارج میں کسی علت کے اصلی و اتفاقی یا ضروری وغیر ضروری ہونے کا امتیاز بہت ہی ادنی ہوتا ہے اور جس قدر انسان میکانکی صناعیوں میں ترقی کرتا ہے، اسی قدر اس امتیاز میں ترقی ہوتی ہے۔ والٹیر کے بقول سنکھیا اور منتر سے بھیڑوں کا پورا گلہ مر جاتا ہے۔ وحشیوں کے ذہن میں بغیر منتروں کے سنکھیا کے استعمال کا مشکل ہی سے خیال آسکتا ہے۔ ان کے طبیب جراحی کے عمل تک میں بیسیوں ایسی رسوم ملا دیتے ہیں، جن کو اس عمل کے نتیجہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چارلس لیمب نے سور کو بھوننے کا ایک قصّہ بیان کیا ہے وہ شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ وحشی ذہن کی اسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک مکان میں اتفاقاً آگ لگ جانے سے، ایک سور بھن گیا، جس کی خوشبو لوگوں نے محسوس کی اس کے بعد سور کو بھوننے کے لئے مکان میں آگ لگانے کا دستور ہو گیا۔ جو برابر جاری رہا، یہاں تک کہ ہمارے لاک کی طرح ایک حکیم پیدا ہوا، جس نے یہ انکشاف کیا کہ سور بلکہ ہر جانور کا گوشت بغیر پورے مکان کو نذر آتش کئے ہوئے بھی بھونا جا سکتا ہے[1] اس قصہ میں جو مبالغہ پیدا ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ لیمب نے ایک ایسی صورت اختیار کی ہے، جس میں تمام ضروری حالات و شرائط خود ان لوگوں کے عملی تجربہ و تصرف میں آتے ہیں، جو آگ سے کسی شئے کو جلانا چاہتے ہیں، اور اس لئے وہ ضروری شرائط کو غیر ضروری یا اتفاقی سے آسانی کے ساتھ الگ کر سکتے ہیں لیکن اگر لیمب بجائے اس صورت کے بیماری یا موت وغیرہ کے ایسے طبعی واقعات کو لیتا، جن کے عوامل و شرائط وحشی ذہن کے فہم سے باہر ہوتے ہیں، اور جن پر ان کو کوئی تصرف بھی مشکل ہی سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح کا قصہ ہر گز مبالغہ پر مبنی نہ سمجھا جاتا۔ چونکہ اس قسم کے طبعی واقعات میں ضروری و اصلی عوامل کی آسانی سے تمیز نہیں ہو سکتی، اور عملی اغراض کا تقاضا، ان عوامل کو معلوم کرنے

---

[1] "Essays of Elia" (مقالات ایلیا) صفحہ ۱۷۸

مضطر کرتا ہے، اس لئے علیت کو بیسوں ایسے حالات کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جو درحقیقت بالکل ہی غیر متعلق ہوتے ہیں، مثلاً "نظر بد"، مکان کی منحوسیت، ارواح کی دشمنی، جادو یا ٹونا وغیرہ اسی قسم کی غیر متعلق باتیں ہیں۔ ان اوہام یا مفروضات پر جو تدابیر یا اعمال مبنی ہوتے ہیں، ان میں اکثر کم و بیش ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ جو واقعتاً مفید یا شفا بخش ہوتی ہیں، اور اس لئے نتیجہ تمام تر محض اتفاقی نہیں ہوتا۔ لیکن زور زیادہ تر ان ہی چیزوں پر دیا جاتا ہے، جو غیر متعلق و بے اثر ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ شفا کا انحصار محض دواؤں وغیرہ پر نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی دوا سے آدمی کبھی اچھا ہو جاتا ہے، اور کبھی مر جاتا ہے، اس لئے قدرۃً ظاہری دوا علاج کے علاوہ آدمی کا تخیل بعض ایسے عوامل کی طرف جاتا ہے، جو خود اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے طبیب کے قابو و تصرف سے تقریباً باہر ہوتے ہیں۔

۶۔ شیئیت کی تصوری تشکیل ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ادراکی شعور کے لئے جو شے کسی دلچسپی یا غرض کے لحاظ سے وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ ایک جداگانہ شے خیال کی جاتی ہے۔ چونکہ انسانی اغراض اور دلچسپیوں کا اصلی تعلق عملی چیزوں سے ہوتا ہے۔ اسلئے جو شے بہ حیثیت مجموعی عمل کرتی ہے یا جس پر بہ حیثیت مجموعی عمل کیا جاتا ہے وہ ایک ہی شے سمجھی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تعقلی تحلیل وحدتِ اشیا کو ان کے ترکیبی اجزا، صفات اور علائق میں منفک کر دیتی ہے، اور پھر تعقلی ترکیب ان اجزا، صفات اور علائق کی تصوری طور پر از سر نو تشکیل کرتی ہے۔

اس تصوری تشکیل کے عمل کے نہایت اہم نتائج وہ ہیں، جو مقولۂ شیئیت اور مقولۂ تعلیل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ پہلے تو ذہن اس بات کی کوشش کرتا ہے، کہ منفصل شے کی وحدت و ماہیت کی تعلیلی توجیہ اس کے اجزا کے باہمی تعلق و تعامل سے کرے۔ دوسری صورت یہ ہوتی کہ شے کی وحدت و ماہیت کی توجیہ کے بجائے ان کو آخری حقیقت مان کر تعلیلی توجیہ کے لئے بطور بنیاد و اساس کے استعمال کیا جاتا ہے۔

عمل ذہن کی ان دو صورتوں میں سے پہلی کی بنا میکانکی ایجادات و صنائع پر ہے۔ میکانکی مصنوعات میں آدمی چونکہ خود ان کے اجزا کو باہم اس طرح ترکیب

دیتا ہے، کہ مطلوبہ نتائج پیدا ہو سکیں، لہذا وہ اس ترکیب کی نوعیت اور اجزا کے باہمی تعامل سے بہ آسانی توجیہ کر سکتا ہے، کہ یہ نتائج کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ بعد کو پھر وہ اس قسم کی توجیہ سے ان چیزوں سے بھی کام لے سکتا ہے، جن کو خود نہیں بنا سکتا کیونکہ جن چیزوں کو وہ خود واقعتاً توڑ جوڑ نہیں سکتا تصوری طور پر تو ان کی بھی تحلیل و ترکیب کر ہی سکتا ہے۔ بلکہ ایسے اجزا تک فرض کر سکتا ہے، جو واقعی ادراک کی رسائی سے قطعاً باہر ہوتے ہیں، اور پھر ان اجزا کے باہمی تعامل و تعلق سے محسوس و مشاہد واقعات کی توجیہ کرتا ہے۔ سالمات و مکسرات (مالیکول) کے موجودہ نظریات، اور ذرات اثیر (ایتھر) کی حرکات اسی جہت میں ترقی کی اعلےٰ مثالیں ہیں۔ سالماتی نظریات کی رو سے ساری محسوس و مشاہد طبعی کائنات نتیجہ ہے، "ایسے بے شمار سالمات کی ترکیب کا، جو بجائے خود اپنے انتہائی صغر کی وجہ سے غیر مرئی ہیں۔ ان کا وجود مستمر اور ان کے خواص غیر متغیر ہیں۔ ان ناقابل تغیر سالمات کے اتصال و انفصال، اور ان کی اوضاع و حرکات کے تنوع سے گوناگوں طبعی نتائج اور تغیر پذیر موجودات ظاہر ہوتے ہیں[1]"۔ اس قسم کے نظریات کی اصلی بنیاد یہ فرض ہے، کہ جو انتہائی عناصر یا اجزا ان کی رو سے تسلیم کئے جاتے ہیں، وہ یکساں حالات میں ہمیشہ ایک ہی طریقہ سے عمل کرتے ہیں۔ ان کی ساری حقیقت بس یہی غیر متغیر یا یکساں طریق عمل ہے۔ جس قدر انتہائی سالمات کی ساخت میں اختلاف و تنوع کم ہو، اسی قدر توجیہ زیادہ مکمل و تشفی بخش ہوگی۔ حتیٰ کہ میکانکی نقطۂ نظر سے مکمل ترین صورت یہ ہوگی، کہ تمام طبعی اشیا و افعال کی توجیہ ایسے سالمات سے ہو سکے جو بجائے خود ہم جنس ہوں، یعنی مادی موجودات میں جو تنوع نظر آتا ہے، وہ تمام تر بس ان ہم جنس عناصر کے محض ترکیبی فرق و تنوع پر مبنی و مشتمل ہو۔ جاندار عضوی اجسام تک کی توجیہ اس میکانکی نقطۂ نظر سے ایک بڑی حد تک کامیاب ثابت ہوئی ہے۔ خود بخود چلنے والی مشینوں کی ساخت سے اس خیال میں بہت مدد ملی ہے۔ بقول لوٹزے کے "یہ خود بخود کام کرنے والے آلات (جن کا مواد تو کائنات فطرت سے ماخوذ

---

[1] لوٹزے کی Microcosmus "(عالم اصغر) طبع سوم جلد اول صفحہ ۳۱-۳۲

ہوتا ہے، لیکن جن کے عمل کی صورت انسانی ارادہ سے ملتی جلتی ہے) ہماری نظر کو اپنے ہی تک محدود نہیں رہنے دے سکتے، بلکہ ان کے مشاہدہ سے عمل فطرت کے متعلق ہمارا سارا زاویۂ نظر متاثر ہونے پر مضطر ہے..... ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مرکب اجسام یا آلات کے ترکیبی اجزا کا اس قدر باہم موافق و متحد عمل ان کے اندر کی کسی از خود ذاتی جد و جہد کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ ایک بیرونی طاقت سے حاصل ہوا ہے، جن خاص خاص اجزا سے ہم نے اُن آلات کو بنایا یا ترکیب دیا ہے، اُن کے خواص و اثرات بجائے خود، نہایت ہی سادہ و بسیط تھے، جو چند کلی قوانین کے ماتحت جزئی حالات میں بدلتے رہتے تھے۔ ان غیر مرئی قوانین یا قوتوں کو ہمارا میکانکی ہنر ایسے حالات کے اندر عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، کہ بغیر خود اپنے کسی مقصد کے ہمارے مقاصد کو پورا کرتے رہتے ہیں[1]، اس قسم کے آلات یا مشینوں کی ایجاد سے یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر تھا، کہ کہیں جاندار عضوی اجسام بھی تو کلیتہً یا جزیتہً اسی طرح نہیں بنتے ہیں۔ یہ سوال صرف پیدا ہی نہیں ہوا، بلکہ عضویاتی توجیہ، ممکن حد تک فی الواقع، میکانکی ہی صورت اختیار کرتی جاتی ہے۔

یہ میکانکی نقطۂ نظر، جس نے موجودہ سائنس میں اس درجہ اہمیت و ترقی حاصل کر لی ہے، اس کی ابتدا نہایت ہی حقیر تھی۔ وحشی انسان اپنے معمولی سیدھے سادے آلات کے بنانے میں، جس میکانکی تحلیل و تشکیل سے کام لیتے ہیں، وہ ہمارے زمانہ کی پیچیدہ مشینوں کے مقابلہ میں ہیچ ہے، ان کی یہ نہایت ادنیٰ درجہ کی میکانکی تحلیل و تشکیل جاندار عضوی اجسام تو کیا معنی بیجان فطری موجودات تک (جو ذرا پیچیدہ ہوں) کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے۔ تاہم وحشی دماغ بھی گرد و پیش کی فطری قوتوں کی کسی نہ کسی طرح توجیہ ضرور کرنا چاہتا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیزیں اس کی زندگی پر برابر برا بھلا اثر ڈالتی رہتی ہیں، (خصوصاً برا)، ان کو قطعاً نظر انداز کر دے۔ ان اثرات میں خاص کر بیماری اور موت کے واقعات تو ایسے ہیں جن سے کسی طرح غفلت برتنا ممکن ہی نہیں۔ عملی ضروریات اس کو مجبور کرتی ہیں

---

[1] لوٹزے کی Microcosmus (عالم اصغر) جلد دوم صفحہ ۱۸

کہ ان کے پورا کرنے کی کوئی نہ کوئی تدبیر نکالے، اور اس کے مطابق عمل کرے۔ لہذا کسی نہ کسی کی تصوری تشکیل اس کے لئے ناگزیر ہے، تاکہ وہ ان گوناگوں واقعات وحوادث کے مقابلہ میں کچھ ہاتھ پاؤں چلا سکے، جن کی میکانکی توجیہ کا اسکو خیال تک نہیں ہوسکتا۔ اُس کے نزدیک انفرادی اشیاء کا وجود مع ان کے امتیازی افعال وخواص کے ایک ایسا مانوس وپیش پا افتادہ واقعہ ہے، جو کسی توجیہ کا بالکل محتاج نہیں۔ یہ بھی معلوم ہے، کہ ان اشیا کی ترکیب جن اجزا سے ہوتی ہے، وہ تاثیر وتاثر میں ایک دوسرے کے شریک رہتے ہیں، یعنی اگر ایک جز میں کوئی تغیر ہو تو دوسرے اجزا پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ خود ان باتوں کی توجیہ کا وحشی انسان کو مطلق خیال نہیں آتا، بلکہ وہ ان کو ایک مسلم حقیقت جان کر اور چیزوں کی توجیہ کے لئے بنیاد قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کے ذہن کا عمل میکانکی طریقہ کے بالکل متضاد ہوتا ہے یعنی وہ وحدت یا کل کی توجیہ اس کے اجزا کی ترکیب وتعامل سے نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بجائے اجزا کی ترکیب وتعامل کی توجیہ وہ کل یا وحدت سے کرتا ہے، وہ جانتا ہے، کہ اس کا پاؤں اسی انفرادی وحدت کا ایک جز ہے، جس کا کہ سر ہے۔ اُس کو معلوم ہے، اگر اُس کے پاؤں میں کانٹا چبھ جائے تو اس کے منہ سے چیخ نکل جاتی ہے لیکن ان دونوں واقعات کے مابین کسی میکانکی تعلق کا خیال قطعاً اس کی سمجھ سے باہر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کو درآور اور برآور اعصاب یا دماغ اور عضلات کے سکسراتی دمالیکول، افعال کی کوئی خبر نہیں ہوتی۔ پاؤں میں جب کانٹا چبھتا ہے، تو منہ سے چیخ نکل جانے کی وجہ اس کے نزدیک صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ دونوں ایک ہی انفرادی ذات کے دو اجزا ہیں۔ یہاں جو اہم نکتہ قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ توجیہ کے اس طریقہ میں چونکہ میکانکی شرائط کو کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا میکانکی تحدیدات کا بھی یہ پابند نہیں ہوتا۔ کسی کل کے اجزا میں جو ہمدردانہ وابستگی ہوتی ہے، وہ زمان ومکان کے اُن علائق کی پابند نہیں ہوتی، جن پر میکانکی تعامل موقوف ہوتا ہے۔ لہذا ہمدردانہ تعلق اس صورت میں بھی موجود رہ سکتا ہے، جبکہ کسی انفرادی کل کے اجزا زماناً ومکاناً ایک دوسرے سے اتنے دور یا علیحدہ ہوں، کہ میکانکی تعامل کے شرائط نہ پورے ہوتے ہوں۔ جادو منتر وغیرہ کے وحشیانہ خیالات بڑی

حد تک انفرادی وحدت کی اسی توسیع کا نتیجہ ہیں۔ ان خیالات کی رو سے کسی شخص کے کٹے ہوئے بالوں، تراشیدہ ناخونوں یا بچے ہوئے کھانے پر عمل کر کے اس شخص کو مارا یا بیمار ڈالا جا سکتا ہے، خواہ خود یہ شخص کہیں بھی ہو۔ اسی لئے وحشیوں میں عام دستور ہے، کہ اپنے بالوں یا ناخونوں کو دفن کر دیا کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ خیال بھی وحشیوں میں اکثر پایا جاتا ہے، کہ کل کی خاصیت کسی نہ کسی صورت سے اس کے اجزا میں بھی موجود رہتی ہے، حتیٰ کہ جب کوئی جزا اپنے کل سے علٰحدہ ہو کر کسی دوسرے فرد میں شامل ہو جاتا ہے اُس وقت بھی اس خاصیت کا اثر قائم رہتا ہے۔ لہٰذا اس طریقہ سے ایک شے کی خاصیت کسی نہ کسی حد تک دوسری میں منتقل کی جا سکتی ہے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیر کے دانت پہن لینے سے آدمی میں اسکی بہادری اور ہیبت پیدا ہو سکتی ہے۔ یا کسی مرے ہوئے شخص کی چیزیں پاس رکھنے سے، اس کی ہنرمندی اور خوش قسمتی وغیرہ کا اثر آجاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ملتی ہیں، جن کے ذکر کا اگلے باب میں پھر موقع آئیگا۱؎

۷۔ تصوری تشکیل بہ حیثیت اشتراکی عمل کے

زبان کے ذریعہ سے تصوری تشکیل، محض افراد کی نہیں، بلکہ جماعت کا اشتراکی عمل بن جاتی ہے۔ کسی تنہا رہنے والے حیوان کے لئے تصوری فکر کی قابلیت بہت کم کارآمد ثابت ہو سکتی تھی۔ تصوری فکر دراصل ایک اجتماعی عمل ہے۔ دیگر حیوانات کام اور کھیل میں اشتراک عمل سے کام لیتے ہیں، لیکن فکر یا سوچنے میں اشتراک صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب بہت سے آدمی مل کر کسی مشترک مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اُن میں سے ہر ایک کا انفرادی ذہن یا نفس گویا ایک اجتماعی نفس کا

۱؎ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ وحشیانہ خیال سر تا سر غلط ہی نہیں ہے، بلکہ ایک بڑی صداقت پر مشتمل ہے۔ اس میں غلطی جو کچھ ہے، وہ یہ کہ کل کی توجیہ اجزا سے کرنے کے بجائے، خود اجزا کی توجیہ تمام تر کل سے کی جاتی ہے۔ مگر دوسری طرف یہ فرض کرنا بھی ادھوری صداقت ہے، کہ محض میکانکی، توجیہ کافی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا، تو حکمت (سائنس) کے سوا فلسفہ کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔

جز ہوتا ہے یعنی جو تصورات ایک کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، وہ سب کو پہنچا دیے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ا، ب یا ج کے ذہن میں الگ الگ جو تصور پیدا ہو وہ چنداں مفید نہ ہو لیکن ا ب اور ج تینوں کے تصور ملکر زیادہ قیمتی ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا ممکن ہے، کہ ان تینوں کے ملکر بھی کچھ کارآمد ثابت نہ ہوں، لیکن جب ایک چوتھے ذہن د میں یہ پہنچیں، تو اس کو کسی ایسی تدبیر عمل یا سلسلۂ خیال کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، جن سے حصول مقصد کا راستہ بالکل کھل جائے۔

اجتماعی تعلقات میں زبان کے ذریعہ افراد کو جو نفع پہنچتا ہے، وہ اصولاً دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں انفرادی تجربہ سے ان کا اکتساب ہر شخص نہیں کر سکتا۔ کسی شخص کی انفرادی فکر صرف انھیں چیزوں پر مبنی نہیں ہوتی، جن کو اس نے خود دیکھا، سنا یا کیا ہے بلکہ دوسروں کی دیکھی، سنی یا کی ہوئی چیزوں پر بھی اس کی بنیاد ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے، کہ آدمی اپنے ہم جنسوں کے صرف مشاہدہ ہی کے نہیں بلکہ ان کی فکر کے نتائج بھی حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے افراد کو اپنے اجتماعی ماحول سے بہت زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے۔ یہ نفع زبان کے ذریعہ سے تبادلۂ خیالات ہی تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا بھی بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ آدمی جب کوئی ایسی شے کرتا یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو دوسرے کر چکے ہیں، تو قدرۃً اس کے ذہن میں بھی وہی خیالات آتے ہیں، جو ان کے ذہن میں پہلے گزر چکے ہیں، گویا یہ انھیں کو دہراتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی کچھ نئی باتیں بھی اس کے ذہن میں آتی ہیں، کیونکہ ایسا بہت ہی شاذ ہوتا ہے، کہ نقل کرنے والا جس چیز کی نقل کر رہا ہے، اس کا ہو بہو اعادہ کرتا ہو۔ بلکہ جن افعال کی نقل کی جاتی ہیں ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے قدرۃً ہر نقل کرنے والے کے نتائج بھی کچھ نہ کچھ جداگانہ اور نئے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نسل کے لوگوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، ان پر بھی یہ باتیں صادق آتی ہیں، لیکن انکا جو نسلاً بعد نسلٍ اثر پڑتا ہے، وہ اور زیادہ اہم ہوتا ہے۔ بچہ جب اپنے اسلاف کی زبان سیکھتا ہے، تو اجمالی طور پر ان کے تصورات (یعنی ان کی تعقلی تحلیل و ترکیب) کے اس سارے نظام کو اخذ کرتا جاتا ہے۔ جو گزشتہ نسلوں نے اپنی ذہنی و جسمانی فعلیت

سے حاصل کیا تھا۔ روزمرہ کی گفتگو میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، اُن کے معنی کی تدریجی فہم اور سوال و جواب کے ذریعہ بچہ جتنا علم حاصل کرتا ہے، وہ اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے، جو براہ راست اپنے شخصی تجربہ سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ بچہ کے کان میں جو الفاظ اور جملے پڑتے ہیں اور جو تھوڑے ہی دنوں میں اس کی زبان پر آجاتے ہیں، اُن سے خود اس کا ذاتی تجربہ اتنا ظاہر نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کے ہم جنسوں کا ہوتا ہے، اور جو اس کی گویا ایک کسوٹی یا معیار بن جاتا ہے، جس پر یہ اپنے ذاتی تجربہ کو کستا رہتا ہے۔ مثلاً ذات وصفات یا جوہر و اعراض کے تعلق کو لو جو فلاسفہ کے لئے ایک نہایت ہی مشکل مسئلہ رہا ہے، لیکن بچوں کو اس کے بارے میں کوئی دشواری کیوں نہیں ہوتی؟ اور تمام بچے، خواہ اُن کا تجربہ کچھ بھی ہو، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس تعلق کو کم و بیش سب کے سب یکساں ہی سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ سوا اس کے کیا ہوسکتی ہے؟ کہ جو زبان ان کو سکھلائی جاتی ہے، اور جس کے استعمال پر یہ مجبور ہوتے ہیں، وہ ان کے لئے اس مسئلہ کو ایک طے شدہ حقیقت بنا دیتی ہے۔ کیونکہ یہ جس مابعد الطبیعاتی نظریہ پر مشتمل ہے، وہ بجائے خود قابل قبول ہو یا نہ ہو، لیکن انسان کے لئے نسلہا نسل سے کار آمد ثابت ہو رہا ہے[1]۔ "ہم اپنے ذاتی تجربہ کو "زیادہ تر اُس ذخیرۂ علم کی تعبیر و تصدیق ہی کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو ہم کو اپنی مادری زبان کے الفاظ سے حاصل ہوا ہے۔ یہ ذخیرہ تمام انسانی نسلوں کی کم و بیش شعوری اور بڑی حد تک عملی فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تدریجی اضافہ کے ساتھ ایک نسل سے دوسری کو پہنچتا رہا ہے"[2]۔

انسان کی ایک نسل کا دوسری پر جو تعلیمی اثر پڑتا ہے، وہ تمام تر زبان کے استعمال پر ہرگز موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا جو حصہ اس میں ہوتا ہے، وہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ لوگوں نے جو کچھ زمانۂ ماضی میں کرنا سیکھا ہے، بچہ کو انفرادی طور پر یہی دوبارہ سیکھنا پڑتا ہے یہ سیکھنا یا تعلم اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک

[1] کروم رابرٹسن کی "Philosophical Remains" صفحہ ۶۸

[2] " " " " " صفحہ ۶۹

کہ بچہ اپنے بڑوں کے افعال پر توجہ کرتا اور ان کی نقالی کی کوشش کرتا ہے۔ بچپن کا زمانہ فی الواقع زیادہ تر ان افعال کے تقلیدی اعادہ ہی میں صرف ہوتا ہے، جن کو کہ بچہ اپنی جماعت میں لوگوں کو کرتے دیکھتا ہے۔ حتیٰ اس کے کمھیل کود تک میں سر تا پا نقالی ہی کی روح سرایت کئے ہوتی ہے۔ بچے اپنے بڑوں کی جگہ آئندہ نسل میں اسی صورت سے لے سکتے ہیں، کہ عام اجتماعی تنظیم کے لئے جو طریقے اور افعال و اعمال ضروری ہیں، پہلے اپنے بڑوں سے اُن کو سیکھ لیتا۔ اس طریقہ سے بچے صرف جسمانی افعال و حرکات ہی کو نہیں سیکھتے، بلکہ ان منضبط تصوری مرکبات کو بھی حاصل کرتے ہیں جن کو وہ بلا مدد محض اپنی ذاتی کوششوں سے کبھی نہیں حاصل کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ انسان کا جو مادی ماحول ہوتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، انسانی ہی فکر و خیال کا آفریدہ ہوتا ہے۔ جو ایک نسل سے دوسری کی جانب منتقل ہوتا رہتا ہے۔ آلات، اسلحہ، عمارات، باغات، کھیت اور برتن وغیرہ یہ سب چیزیں انسانی ہی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ تمام مادی چیزیں ان خیالات و تصورات کا مرئی مجسمہ ہوتی ہیں، جو ان کے بنانے والے ذہنوں میں گزرے تھے۔ اور چونکہ یہ انسانی ذہن سے نکلی ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً انسانی ذہن کو مخاطب بھی کرتی ہیں۔ بچہ جب ان چیزوں کی نوعیت اور استعمال سمجھتا ہے، تو گویا وہ ان خیالات کو دوبارہ خیال کرتا ہے، جو ان کی تخلیق کا باعث ہوئے تھے۔ اس طرح زبان اور براہ راست تقلید دونوں طریقوں سے ایک نسل کے خیالات دوسری نسل تک پہنچ کر مزید ترقی کرتے جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ انسانی تمدن کی چیزیں نہایت حقیر شروعات سے بڑھتے بڑھتے، ترقی کے بلند ترین مدارج تک پہنچ جاتی ہیں ؂

ادنیٰ حیوانات اپنے لئے خود اپنی ذہانت سے اس طرح کا کوئی ماحول نہیں پیدا کرتے۔ مکھیوں، چیونٹیوں اور آشیانہ بنانے والی چڑیوں وغیرہ کے بارے میں کہا جا سکتا ہے، کہ وہ کسی حد تک اپنا ماحول بناتی ہیں۔ لیکن ان کے افعال ایسے اغراض و تجاویز پر مبنی نہیں ہوتے، جن کو انھوں نے خود سوچا ہو۔ انکی بنائی چیزیں ایسے تصورات کو ظاہر نہیں کرتیں، جو پہلے سے سوچے سمجھے مقاصد پر مبنی ہوں۔ چونکہ ان کے

افعال کا مبدء و منشا تصوری سلاسل نہیں ہوتے اس لئے آئندہ نسلوں کے ذہن میں بھی ان افعال سے کوئی تصوری سلسلہ نہیں پیدا ہوتا، بلکہ وہ ان کو اپنی گزشتہ نسلوں ہی کی طرح بے سوچے سمجھے دُہراتی چلی جاتی ہیں۔ ہر نئی نسل جبلی طور پر اپنے ہم جنسوں کے میلانات ورجحانات لے کر پیدا ہوتی ہے اور ان کے افعال کو بدستور بے سمجھے بوجھے انجام دیتی ہے۔ بخلاف اس کے انسانی افعال چونکہ تصوری فکر سے رونما ہوتے ہیں، اس لئے وہ دوسروں میں بھی اس فکر کو پیدا کر دیتے ہیں۔ جو سمجھ ان کی تخلیق کے لئے درکار تھی وہی اعادۂ تخلیق کے لئے بھی درکار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ انسان کے ہاتھ اپنی انسانی تجاویز کو پورا کرنے کے لئے جو ماحول تیار کرتے ہیں، اُس کا تعلیمی اثر اس کے ساتھ رہنے والے حیوانات پر مطلق نہیں پڑتا۔ انسانی مصنوعات سے جس انسانی فہم وفراست کا اظہار ہوتا ہے، اسکو سمجھ بھی وہی ذہن سکتا ہے جو انسان ہی کی طرح کا ہو؛

خارجی عالم بہ حیثیت تصوری تشکیل کے ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہٰذا اس کو انفرادی ذات سے اس طرح آزاد و مستقل ہونا چاہئے، جس طرح کہ عام اجتماعی نظام اپنے افراد کی انفرادی شخصیت سے آزاد و مستقل ہوتا ہے۔ اس طرح خارجی حقیقت کی تعمیر میں ایک نیا یعنی اجتماعی عامل داخل ہو جاتا ہے۔ جو تصوری مرکبات انفرادی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ عالم خارجی کی تصوری تشکیل کے مستقل اجزا اسی صورت میں ہو سکتے ہیں، جبکہ دوسرے لوگ ان کو قبول کر لیں یعنی یہ جماعت میں عام طور سے مقبول ورائج ہو جائیں۔ اس بنا پر تصوری مرکبات کی تصدیق کے لئے صرف وہ اختبارات ہی کافی نہیں ہیں، جو ادراکی تجربات کے مطابق ہوں، بلکہ ایک اور قسم کی تصدیق، یعنی اجتماعی سند بھی ضروری ہے۔ دوسری طرف اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو تصوری مرکبات بالعموم کسی جماعت میں رائج ومقبول ہوتے ہیں، وہ اس کے افراد کے ذہن میں بلا ذاتی تصدیق کے بھی جاگزیں ہو جاتے ہیں، بلکہ اگر کسی شخص کا ذاتی تجربہ ان کے ناموافق ہو، تو وہ بھی دبا رہتا ہے۔ کبھی کبھی ہم کو کوئی ایسا شخص مل جاتا ہے، جو اس زمانہ میں بھی زمین کے گول ہونے سے انکار کی جرات رکھتا ہے۔ براہ راست خود اُس کو کسی ایسی شے کا تجربہ نہیں، جو زمین کو گول ثابت کرتی ہو، بلکہ جہاں تک ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے، یہ اُس کو گول کے بجائے چوڑی ہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ایسا شخص عام طور سے کج بحث

خیال کیا جاتا ہے لوگ اسکو دیوانہ کہتے ہیں، اور زیادہ تر ایسے عوام الناس کہتے ہیں جو زمین کے گول ہونے کے متعلق خود اس شخص سے بھی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں زمین کے گول ہونیکا انکار نسلہا نسل کی تصوری تشکیل اور مقبول عام خیال کے خلاف اپنی ایک محض ذاتی وانفرادی رائے ہے، جس پر ظاہر ہے، کہ دیوانگی کے سوا اور کیا فتویٰ لگایا جاسکتا ہے ؎

یہ ایک ایسی مثال تھی جو خود ہماری ترقی یافتہ جماعت کے خیالات سے لی گئی ہے۔ یہ خیالات اب اس درجہ وسیع اور متنوع ہو گئے ہیں کہ کوئی ایک شخص ان سب پر حاوی نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ان کے مختلف شعبے بن گئے ہیں، اور ہر شعبہ اپنے وکلا الگ الگ رکھتا ہے۔ خیالات کے اس تنوع اور تقسیم نے ایک محدود خیالات والی جماعت کی بہ نسبت ہم کو بہت زیادہ انفرادی آزادی دے رکھی ہے جو جماعتیں ترقی کے لحاظ سے ابتدائی حالت میں ہوتی ہیں، جیسے کہ وحشی اقوام ہیں، چونکہ ان کے خیالات وتصورات کا ذخیرہ محدود ہوتا ہے، اس لئے جماعت کا ہر فرد ان پر حاوی اور ان کا وکیل ہوتا ہے (البتہ بوڑھوں کو کم سنوں پر زیادہ اہمیت حاصل ہوتی ہے) اور جماعت کا دباؤ افراد پر قدرۃً زیادہ شدید ہوتا ہے۔ اور جماعت کے مسلمہ وموروثی روایات کے خلاف کسی انفرادی شخص کی بغاوت زیادہ سرعت وقطعیت کے ساتھ دبا دیجاتی ہے۔ اس قسم کی محدود اور چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں ہر شخص کا خیال دوسروں کے ساتھ چلتا ہے، اور کوئی شخص بدعت کی جرأت نہیں کرتا، بلکہ تصوری فعلیت زیادہ جماعتی روایات کے موافق دلائل تلاش کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یا اگر ان روایات میں واقعی تجربہ کے خلاف کوئی بات پائی جاتی ہے، تو اس کے تناقض کے رفع کرنے کی کوشش کیجاتی ہے خیالات میں ترقی اور ان پر اضافہ کی طرف بہت کم توجہ کی جاتی ہے ؎

باب (۷)

تصور ذات

۱۔ تصورِ ذات کی عام نوعیت

ادراکی سطح پر ذات کا شعور جسم سے علحدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لئے "میں" یا انا اور غیری کی حدبندی سطح جلد سے ہوتی ہے۔ صاحب احساس و ارادہ اور ذی فکر ذات کا عام مادی کائنات (جس میں جاندار جسم بھی داخل ہے) سے تقابل و تضاد واضح طور پر مزید ذہنی ترقی کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پیدا ہو جاتا ہے، اس حالت میں بھی اس کا شعور ہمہ وقت نہیں رہتا، بلکہ صرف سوچنے کے وقت ہوتا ہے۔ باقی معمولی بول چال میں متمدن و تعلیم یافتہ آدمی بلکہ فلاسفہ تک "میں" سے بالعموم جسمانی ہی ذات مراد لیتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ "میں چلا"۔ "میں غصہ سے کانپ گیا"۔ "میں جب پلنگ پر لیٹا تھا، تو فلاں خیال آیا"۔ ظاہر ہے، کہ چلنے والا کانپنے والا "اور پلنگ پر لیٹنے والا "میں" جسمانی ہی ہو سکتا ہے۔

جب تصوری سلاسل نمودار ہوتے ہیں، شعورِ ذات دو طریقے سے ترقی کرتا ہے ایک تو یہ کہ ادراکی ذات میں تصوری طور پر توسیع ہو جاتی ہے۔ یعنی "اب ہم کو جسمانی ذات کے متعلق صرف یہ وجدان نہیں رہتا، کہ یہ یہاں اور اس وقت فلاں کام کر رہی یا فلاں تکلیف اٹھا رہی ہے، بلکہ جو کچھ گزشتہ زمانہ میں کیا، یا جو تکلیف اٹھائی ہے اُسکی یاد بھی اسمیں شامل ہو جاتی ہے"[1]

---

[1] وارڈ کا مضمون۔ انسائکلوپیڈیا۔ جلد ۲۲ صفحہ ۵۹۸۔

نیز آئندہ وہ جو کچھ کرنے والا ہے یا جن باتوں کا امکان ہے، وہ سب اس میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ ترقی خود اس ذات کی نوعیت میں تغیر کا باعث نہیں ہوتی جس کا کہ وقوف ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اوراکی ذات کے نقطۂ نظر کو صرف وسیع کر دیتی ہے۔ لیکن اس ترقی کے علاوہ اور اس سے براہ راست وابستہ ایک اور ترقی ہے، جو شعور ذات میں ایک نئے اور سب سے زیادہ اہم جز کا اضافہ کرتی ہے۔ اس ترقی سے ہم کو جو شعور ذات حاصل ہوتا ہے، اس میں محسوسات اور تصورات دونوں سے تعلق رکھنے والے توجہی، ارادی و احساسی افعال داخل ہوتے ہیں۔ یعنی اس میں وہ فکر و ارادہ اور جذبات بھی شامل ہوتے ہیں جو جسمانی ذات اور اس کے ماحول مابین واقعی تعامل کے بغیر رونما ہوتے ہیں۔ یہ ترقی ماضی و مستقبل اور ممکن تمام سلاسل تصورات کو متضمن ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلاں خیالات میرے ذہن میں گزرے تھے"، "میں فلاں معاملہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے اس پر غور کرونگا" اور "اگر میں یہ جانتا کہ فلاں بات ہونے والی ہے، تو میں پہلے ہی سے اس کے مقابلہ کے لئے تیار رہتا۔ ان مثالوں میں جس "میں" کا ذکر ہے، وہ گزشتہ آئندہ اور ممکن تمام تصوری سلاسل کو جامع ہے ؎

با ایں ہمہ شعور ذات کی اس صورت کے ساتھ بھی جسم کا وقوف ضرور پایا جاتا ہے۔ البتہ اس صورت میں اندرونی اور بیرونی یا داخلی اور خارجی ذات کی ایک اہم تفریق قائم ہو جاتی ہے۔ تصوری سلاسل بار ہا بغیر کسی ایسی نمایاں حرکی فعلیت کے پیدا ہوتے ہیں، جیسی کہ گرد و پیش کی اشیا کے مشاہدے یا ان سے عملی تعلقات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اور اکثر تو ایسا ہوتا ہے، کہ جب ہم کسی شے کے تصور میں منہمک ہوتے ہیں، تو خارجی ارتسامات سے توجہ بالکل ہی ہٹ جاتی ہے۔ لہذا اس طرح تصوری ذات جسمانی ذات سے گو بالنسبتہً منفک و منفصل ہو جاتی ہے، لیکن ساتھ ہی جسم مدرک سے اس کا کلیتہً انقطاع ہرگز نہیں ہوتا۔ شدید جذبات اور خواہشیں جن کا تصوری اشیا سے تعلق ہوتا ہے، وہ عضوی اور حرکی حسوں کے ساتھ پائے جانے والے جسمانی تغیرات سے نہایت گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ جہاں نمایاں طور پر عضوی و حرکی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں بھی کسی نہ کسی حد تک یہ تمام سلاسل

تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن چونکہ یہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا تصوری ذات ادراکی ذات کے مقابلے میں گویا ایک داخلی یا اندرونی شے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح مرئی وملموس بیرونی جسم اور اس اندرونی ذات کا تقابل پیدا ہو جانا، جس کو عامی آدمی گویا سینہ میں جاگزیں سمجھتا ہے، جو جذباتی ہیجان کی خاص جگہ ہے[1]"

۲۔ شعورِ ذات کی ترقی میں اجتماعی اثر

یہاں تک ہم نے تصورِ ذات کی صرف عام نوعیت بیان کی۔ آب آگے ان خاص محرکات سے بحث کرنا ہے، جو اس تصور پر توجہ کا باعث ہوتے ہیں، اور اُن تعمیری یا تشکیلی اعمال سے جو ان محرکات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ محرکات دراصل عملی ہوتے ہیں، اور ایک ہی جماعت میں مختلف افراد کو ایک دوسرے سے جو تعلق ہوتا ہے، اس سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کی جماعت میں ہر فرد اپنے ساتھیوں کا اُس سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، جتنا کہ اپنے طبعی ماحول کا ہوتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ طبعی حالات کے مناسب فکر وتدبیر تک کے لئے اس کو زبان وغیرہ کے واسطے سے اپنے ساتھیوں سے تبادلۂ خیال کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس کے لئے لازمی ہے، کہ ہمیشہ اپنے کو اجتماعی ماحول کے مطابق بناتا رہے، اور اس مقصد کے لئے اُن حالات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے، جن پر اس کے ساتھیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ طرزِ عمل مبنی ہوتا ہے۔ اُن کے محرکات وجذبات اور سلاسل تصورات وغیرہ کا اس کو خود اپنے ذہن میں تصور کرنا پڑتا ہے۔ یا یوں کہو کہ اُن کی ذہنی تاریخ کا خود اپنے ذہن میں تصوری اعادہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ دوسروں کا ذہن یا اُن کی ذات خود اس کی ذات نہیں ہو جاتی، تاہم ہیں وہ بھی ذوات ہی، گو دوسروں کی سہی ہو دوسروں کے برتاؤ کی توجیہ کا ممکن ذریعہ خود اپنے اُن محرکات وتصورات کا تجربہ ہے جو خود ہمارے افعال کے رہنما و باعث ہوتے ہیں۔ لہذا دوسروں کے ذاتی تجربہ کا تصور کرنے کے لئے لازماً ہم کو خود اپنے تجربہ کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ ہم اپنے اور دوسروں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کرتے رہتے ہیں، کہ کون کونسی

---

[1] وارڈ کا مضمون انسائیکلو پیڈیا جلد ۲۲ صفحہ ۵۹۸

باتیں مختلف ہیں، اور کون کونسی مشترک. جس قدر ہم دوسروں کو جاننے میں ترقی کرتے ہیں، اسی قدر خود اپنے جاننے میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا جس قدر ہمارا علم خود اپنے متعلق بڑھتا ہے، اسی قدر دوسروں کے متعلق بھی بڑھتا ہے۔ یہی نتیجہ ذرا ایک اور مختلف طریقہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ آدمی کو صرف یہی نہیں دیکھنا پڑتا، کہ دوسروں کا اسکے ساتھ کیا سلوک ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ خود اسکا دوسروں سے کیا سلوک ہے کیونکہ اسکو اپنے فکر و عمل میں ایسی روشس اختیار کرنا پڑتی ہے، جس سے دوسرے خوش رہیں تاکہ اسکے کاموں میں رکاوٹ نہ پڑے۔ لہذا اس کو ہمیشہ اپنے خیال میں یہ مقابلہ و موازنہ کرنا پڑتا ہے کہ واقعاً میں کیا ہوں اور میرے ساتھی مجھ کو کیسا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مجبوراً اس کو خود اپنے افعال و خیالات اور اپنی صلاحیتوں وغیرہ کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔

اس طریقہ سے اجتماعی ماحول جس تصوری تشکیل کا محرک ہوتا ہے، اس میں آدمی کی موجودہ ذات ایک ایسے سلسلہ کی کڑی نظر آتی ہے، جو ماضی کی یاد اور مستقبل کے توقعات پر مشتمل ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اجتماعی عمل کا صرف ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اجتماعی عمل محض تصوری تشکیل کے لئے محرکات ہی فراہم نہیں کرتا، بلکہ یہ اس اصلی مواد کو بھی فراہم کرتا ہے، جو انسان کے سارے ترقی یافتہ شعور ذات میں داخل یا اس کا سرمایہ ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا خیال ہمیشہ دیگر ذوات کے ساتھ گوناگوں اور پیچیدہ تعلقات کو مستلزم ہوتا ہے کسی شخص کا اپنی ذات کے متعلق جو تصور ہوتا ہے، اس میں اس قسم کی تمام باتیں شامل ہوتی ہیں، کہ دوسرے اس کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں، وہ خود کیا چاہتا ہے، کہ یہ لوگ اس کو کیسا خیال کریں، آئندہ وہ ان سے کیا امید رکھتا ہے، کہ کیا خیال کرینگے، یا اگر وہ فلاں طرزِ عمل اختیار کرلے، تو اس کی نسبت لوگوں کا کیا خیال ہوگا، وقس علیٰ ہذا۔

غرض وہ تصور ذات معمولاً جن افعال و صفات کو متضمن ہوتا ہے، وہ ان انفرادی تجربات سے بہت زیادہ وسیع ہوتے ہیں، جن کا تعلق براہ راست محض کسی شخص کی اپنی اندرونی ذات سے ہوتا ہے۔ خواہ یہ اندرونی ذات بجائے خود کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہوں۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنے کو بڑا سمجھتا ہے، اس کا شعور ذات قدرۃً اس بات کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میرے علاوہ ایسے دوسرے

لوگ موجود ہیں، جو میری نسبت کچھ نہ کچھ رائے یا خیال رکھتے ہیں، اور خواہ یہ لوگ مجھ کو بڑا نہ مانیں مگر فی الحقیقت میں ان کے لئے قابل رشک اور مستحق ستائش ضرور ہوں۔ اس طرح جب کوئی آدمی اپنے کو مجرم محسوس کرتا ہے، تو وہ اس جرم کا کسی نہ کسی کو واقعی یا تصوری طور پر خیال کرنے پر بھی مجبور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں اپنا شعور رکھنے والی ذات ایک ایسی شے ہوتی ہے، کہ اگر دوسرے لوگ اس کے بارے میں رائے اور خیال رکھنے والے یا کسی اور طرح سے اس پر اثر ڈالنے والے یا خود اس سے اثر لینے والے موجود نہ ہوتے، تو یہ وہ نہ ہوتی ہے، جو ہے۔ یہی وہ مختلف نقطہائے نظر ہیں، جن کی بنا پر اپنا شعور رکھنے والی ذات بالآخر جماعت میں اپنے منصب و پیشہ وغیرہ کے لحاظ سے مختلف اعمال کا ایک ایسا وسیع مجموعہ بن جاتی ہے، جن کے بغیر یہ خود اپنے تئیں گویا محض ایک صفر معلوم ہوتی۔ یہ اعمال و افعال جس طرح ایک طرف خود اپنی ذات میں مجتمع و مرتکز معلوم ہوتے ہیں، اسی طرح دوسری طرف اس وقت تک یہ قطعاً ناقابل فہم رہتے ہیں، جب تک آدمی خود اپنے ذاتی شعور سے تجاوز کر کے، دوسروں کے خیالات و تصورات کو بھی ملحوظ نہ رکھے[1]"۔

چونکہ اپنی ذات کا تصور لازماً دوسری ذوات کے ساتھ ایسے تعلقات کو مشتمل ہوتا ہے، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے ان تعلقات میں تبدیلی کے ساتھ خود اس تصور میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ دشمنوں کے ساتھ اس کا تعلق جنگ کا ہوتا ہے، دوستوں کے ساتھ صلح کا، بڑوں کے ساتھ اطاعت و فرمانبرداری کا، اور چھوٹوں کے ساتھ حکومت و فرمانروائی کا۔ بقول رائس کے، کہ "اگر میں اپنی عظمت کے خیال پر نازاں ہوں، تو میرا غیر الیغو ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جن کو بزعم خود میں اپنا بڑا مداح سمجھونگا۔ اور اپنے متعلق یہ خیال کرونگا کہ سب کی نظریں مجھ پر پڑتی ہیں، یعنی میں ان کے لئے ایک قابل رشک و تقلید نمونہ ہوں۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو اپنے ذلیل و حقیر ہونے کا خیال ہو، تو میرا غیر الیغو ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جو مجھ کو

[1] دیکھو پروفیسر رائس کا مضمون "Observations on Anomalies of self consciousness" مطبوعۂ سائکولاجکل ریویو جلد دوم نمبر ۵ صفحہ ۴۴۳

قابل حقارت سمجھتے ہیں اور جنکی نظروں میں میرا ایغو نفرت و ملامت کا مستحق ہوگا۔ جب میں باتیں کرتا ہوں تو میرا غیر ایغو وہ شخص یا اشخاص ہوتے ہیں، جو مخاطب ہیں اور ایغو باتیں کرنے والا ہوتا ہے لیکن اگر مجھ کو دفعۃً یہ معلوم ہو کہ کوئی مخاطب نہیں ہے، اور میں آپ ہی آپ باتیں کر رہا ہوں، تو ایغو اور غیر ایغو دونوں یکایک خود میرے شعور میں تبدیل ہو جاتے ہیں، غیر ایغو کا ایغو سے علٰحدہ کوئی شعور نہیں رہتا۔[۱]

اجتماعی ماحول کا شعور ذات پر جو اثر پڑتا ہے، وہ بڑی حد تک نقل و تقلید پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی اہمیت کو پروفیسر بالڈون نے پوری طرح واضح کیا ہے۔ اس نے نقالی کے دو مراتب قرار دئیے ہیں، ایک ادخالی اور دوسرا اخراجی پہلے مرتبہ میں نقالی کا فعل ابھی نسبتۃً ناکام ہوتا ہے۔ یعنی آدمی جس شے کی نقل کرنا چاہتا ہے وہ کم و بیش ابھی اس کے دسترس سے باہر ہوتی ہے، اور اس کی ذات میں داخل یا اس کا جز نہیں ہوتی۔ اس مرتبہ میں اپنی ذات کا تعقل اس تقابل کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میں واقعاً کیا ہوں اور آئندہ کیا ہونا یا کیا کرنا چاہتا ہوں یعنی یہ تقابل خود اپنی اور اُس شخص کی ذات میں ہوتا ہے، جس کی کہ آدمی نقل کرنا چاہتا ہے۔ جب تک یہ صورت رہتی ہے، اس وقت تک دوسرے شخص کا تعقل (جس کی تقلید کی کوشش کی ہے) ایسے عناصر پر مشتمل سمجھا جاتا ہے جو نقل کرنے والے کی شخصیت میں ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں، بلکہ وہ ان کو اپنے اندر پیدا اور داخل کرنے کی ابھی صرف کوشش کر رہا ہے (ادخالی مرتبہ) لیکن جب یہ کوشش کامیاب ہو جاتی ہے، تو یہ تقابل ختم ہو جاتا ہے یعنی اب نقل کرنے والا اپنی ذات کا جو تعقل رکھتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے۔ جو اس شخص کی ذات کا یہ رکھتا ہے جسکی نقل میں اسکو کامیابی ہوتی ہے۔ اب اس دوسرے شخص کا خیال کرنے میں یہ خود اپنے تجربات کو اس کی طرف صرف منسوب کر دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اپنی ذات میں ان تجربات کو نقل کے ذریعہ سے داخل کرنے کے بجائے ایک داخل یا حاصل شدہ شے کو اپنی ذات سے آگے بڑھا یا نکال (اخراج) کر دوسرے کو بھی اس میں شامل کرنا یا اس تک پہنچانا چاہتا ہے۔ یہ اخراجی مرتبہ ہے وہ مثلاً گزشتہ سال

---

[۱] دیکھو پروفیسر رائس کا مضمون "of self consciousness Observations on Anomalies" مطبوعۂ سائکولاجیکل ریویو جلد دوم نمبر ۵ صفحہ ۴۴۳

اپنے دوست "د" کے متعلق میرا یہ خیال یا تعقل تھا، کہ وہ سائیکل کی سواری اور ٹائپ کرنے میں بڑا استاد ہے یعنی اُس کے متعلق میرا جو تصور تھا، اس میں یہ دونوں چیزیں بھی داخل تھیں لیکن خود اپنی ذات کے تصور میں یہ شامل نہ تھیں، کیونکہ، میں۔ ان چیزوں سے اس وقت تک ناواقف تھا۔ مگر اس سال میں نے بھی اُن کو اچھی طرح سیکھ لیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر جن عناصر کو گزشتہ سال تک میں "د" کی شخصیت کا جزو جانتا تھا ان کو نقالی کے ذریعہ سے اب میں نے اپنی شخصیت میں بھی پیدا کر لیا ہے یعنی اب میں اپنی ذات کو بھی سائیکل سوار اور ٹائپ جاننے والا تصور کرتا ہوں۔۔۔۔ پہلے یہ چیزیں صرف میرے اجتماعی ماحول میں موجود تھیں اب ان کو میں نے اپنے اجتماعی و تقلیدی رجحان کی بنا پر خود اپنے اندر بھی منتقل کر لیا ہے۔ اور تمام وہ چیزیں جن کے حصول میں اپنی ذات کے لئے آئندہ امید رکھتا ہوں، وہ سب کی سب اس وقت (قبل از حصول) دوسروں کی ذات کا میں جو تصور رکھتا ہوں، اس کے ممکن عناصر ہیں ہے"۔[1]

تصور ذات کی ترقی میں نقالی کو جو اہمیت حاصل ہے، اس کو پوری طرح سمجھنے کے لئے بچوں کی حالت خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہے۔ بچوں کو اپنے اجتماعی ماحول سے تمام وہ باتیں سیکھنا پڑتی ہیں، جو آگے چل کر ان کو اپنی جماعت کا رکن بننے کے لئے ضروری ہیں۔ معمولاً ہر بچہ اپنے بڑوں کی عادات فکر و عمل کو حاصل کرنے میں برابر مصروف رہتا ہے، اور اس طرح عمل نقالی کے ذریعہ سے تصور ذات میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ بالڈون نے لکھا ہے، کہ بچہ دو ذہنی حالتیں رکھتا ہے، جو علی الترتیب نقالی کے "ادخالی" و "اخراجی" مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔ پہلی حالت یا مرتبہ میں وہ منفعل، مطیع اور با ادب ہوتا ہے بخلاف اس کے دوسری حالت میں فاعل، خود پسند اور گستاخ یا متکبر ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں دو مختلف اجتماعی تعلقات کے مطابق ہوتی ہیں "اگر بچہ کے پیش نظر ایسا شخص ہو، جس کی حیثیت کسی طرح مربی یا معلم کی ہے، یا جو اس کی نقالی کیلئے اپنے ساتھ کچھ نئی باتیں رکھتا ہے، تو اس کا رویہ ادخالی نوعیت کا ہو گا، یہ شخص مذکور میں

[1] دیکھو بالڈون کی Social & Ethical Interpretation in Mental Development صفحہ ۱۰-۱۱

ایسی چیزوں کو پائیگا، جو خود اس کو اب تک حاصل نہیں ہیں، اس لئے اس کے شعور کی حالت قدرتاً شاگردانہ ہوگی، یہ اس کی نقل کریگا، اُس سے ڈریگا، اور اس کے سامنے غلام کی طرح مودب رہیگا۔ لیکن دوسری طرف ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں۔ جن کے ساتھ اُس کا یہ رویہ نہیں ہوسکتا۔ مثلاً اگر یہ اشخاص ایسے ہیں، جن میں اس کو کوئی ایسی خاص بات نہیں نظر آتی، جو یہ خود نہ کرسکتا ہو، تو چونکہ ان سے اُس کو کوئی نئی بات حاصل ہونے کی توقع نہیں ہوتی، لہذا اس کا رویہ اخراجی نوعیت اختیار کرلیتا ہے، اس کے ذہن میں ان کی ذات کا جو تصور ہوتا ہے، اُس میں یہ کوئی اجنبی بات نہیں پاتا، جس کو وہ خود اپنے تصور ذات میں شامل نہ پاتا ہو" (چھوٹے بھائی یا بہن کا اپنے سے سال دو سال بڑے بھائی بہنوں کے ساتھ یہی رویہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کو ان میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی، جس کو یہ خود سوچ یا کر نہ سکتا ہو لہذا ان سے برابر کا لڑائی جھگڑا رہتا ہے۔ م) ؎

۳۔ ایک ذات میں بہت سی ذاتیں جب ہم بہت شدت وانہماک کے ساتھ خود اپنے میں مشغول ہوتے ہیں، تو بالعموم ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہماری مجموعی ذات دو حصوں میں منقسم ہے، جن میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلہ میں کہنا چاہئے، کہ ایک جداگانہ ذات سمجھی جاتی ہے۔ بقول پروفیسر رائس کے، کہ "میں خود اپنے سے سوال کرکے اس کے جواب کا انتظار کرسکتا ہوں۔ میں خود جو کچھ کہہ یا سوچ رہا ہوں، اس کے معنی پر غور کرسکتا ہوں۔ میں خود اپنی تعریف کرسکتا، اپنے سے محبت کرسکتا ہوں، نفرت کرسکتا ہوں اور اپنے اوپر ہنس سکتا ہوں۔ غرض جو کچھ بھی اجتماعی تعلق میں دوسروں کے افعال احوال کی بنا پر ہوسکتا یا کرسکتا ہوں، وہی خود اپنے افعال واحوال کے مقابلہ میں بھی صادق آتا ہے" ؎

انفرادی حیات شعور مختلف بلکہ بارہا متضاد احوال و میلانات پر مشتمل ہوتی

۱؎ دیکھو بالڈون کی Social & Ethical Interpretation in Mental Development صفحہ ۱۸-۱۹۔

۲؎ سائکولاجیکل ریویو جلد دوم نمبر ۲ صفحہ ۴۵۴-۴۵۵

ہے۔ اور وقت واحد میں ہماری شعوری توجہ ان میں سے بالعموم کسی نہ کسی ایک پر مبنی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ احوال ومیلانات ایک دوسرے سے، نیز اس ذات سے جو اس وقت ان کا خیال کر رہی ہے، مختلف ہوتے ہیں، لہذا ذہن ان کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں گویا جداگانہ ذوات قرار دینا چاہتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شرابی کا نشہ اتر جاتا ہے اور اپنے ہوش میں آتا ہے، تو یہ ہوش وحواس کی اس موجودہ حالت میں مشکل ہی سے اپنے کو بعینہ وہی شخص سمجھ سکتا ہے، جو مدہوشی کے عالم میں تھا۔ بلکہ بارہا وہ واقعتًا یہ کہتا ہے، کہ "اس وقت میں نہ تھا"، یا "میں اپنے میں نہ تھا"۔ اسی طرح خواب کی حالت میں ہماری جو ذات ہوتی ہے، اُس کو بالعموم بیداری کی ذات سے الگ خیال کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بیداری میں آدمی اپنے خواب کے افعال وخیالات کی ذمہ داری تک سے انکار کر دیتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اصلی ذات اور ان افعال وخیالات میں اس سے بھی زیادہ فرق ہے جتنا کہ اس کے اور دوسرے اشخاص کے مابین پایا جاتا ہے۔ یہ تو بعض انتہائی صورتیں تھیں۔ ورنہ نفس اصول اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ چنانچہ جب بھی ہمارا نفس کسی فوری یا استثنائی تہیج سے مغلوب ہو جاتا ہے، یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی غیر معمولی صورت اختیار کر لیتا ہے، تو ہم اس کو اپنی معمولِ ذات میں نہیں داخل کرنا چاہتے ہیں۔

یہ فرق واختلاف گزشتہ احوال ہی پر خیال کرنے سے نہیں پیدا ہوتا ہے، بلکہ موجودہ شعور میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس وقت متعارض تہیجات کا نفس پر غلبہ ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہمارا انفرادی شعور دو شخصیتوں میں تقسیم ہو گیا ہے، اور دونوں میں سوال وجواب اور ایک دوسرے کی تنقید وتردید کا سلسلہ جاری ہے ہمارے اور دوسروں کے مابین جو تعلقات ہوتے ہیں، اس صورت میں گویا وہی خود ہمارے شعور کے متعارض میلانات میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال وہ تعارض ہو سکتا ہے، جو کسی اخلاقی اصول اور اس کے مخالف ترغیبات میں پایا جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہم دو متعارض میلانات میں سے ایک کو تو اپنی اصلی وحقیقی ذات کا میلان قرار دیتے ہیں۔ جو ہماری زندگی کے معمولی افعال وخیالات کے مطابق ہوتا

ہے، اور دوسرے کو گویا ہم ایک اجنبی شے سمجھتے ہیں، جو زبردستی ذہن میں داخل ہوگئی ہے۔ اگر پیش نظر فعل کسی بہت شدید ترغیب یا قوی جذبہ پر مبنی ہے، اور اس کے خلاف ہمارا جو فیصلہ ہے، وہ محض سنجیدہ غور وفکر کا نتیجہ ہے، تو ہماری حالت قریب قریب اس وقت کی سی ہوتی ہے، جب کوئی صاحب اختیار شخص ہماری خوشی کا خیال کئے بغیر ہماری خواہشوں کو ناپسند کر دیتا ہے... بخلاف اس کے اگر پیش نظر فعل کی خواہش زیادہ تیز و شدید نہ ہو، اور ہمارا سنجیدہ فیصلہ بہت مضبوط و قوی ہو... تو میں خود اس فعل کے مقابلہ میں گویا ایک ذی اختیار حکم کی حیثیت رکھتا ہوں[1]۔"

گزشتہ اور موجودہ واقعی ذوات کے علاوہ ماضی و مستقبل کی ممکن ذوات بھی پائی جاتی ہیں یعنی ایک تو ہماری وہ ذات ہوتی ہے، جو اس وقت واقعاً ہے، یا جو پہلے واقعاً تھی، اور دوسری وہ جو ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ ہو، یا پہلے ہوتی۔ ان دونوں کے فرق کو ہمیشہ آدمی محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ اپنے ماضی پر نظر ڈالتے وقت یہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کی تصویر ہم اپنے موجودہ خیال کے مطابق، اُس سے مختلف کھینچیں، جو واقعاً ہوا تھا۔ واقعی حالات و تحدیدات سے قطع نظر کر کے، ہم اپنے کو ایسے اوصاف اور ایسی قوتوں کا مالک تصور کر لے سکتے ہیں، جو واقعاً نہ ہم میں اس وقت موجود ہیں، نہ پہلے موجود تھیں۔ لیکن ان انتہائی صورتوں کے علاوہ، یوں بھی تم نے بارہا لوگوں کو اس طرح کی باتیں کرتے تو سنا ہی ہوگا کہ "افسوس! میں نے کیسی بیوقوفی کی! کھیلنے کے بجائے، میں نے کام کیوں نہ کیا؟" اس طریقہ سے آدمی اپنی اس حالت یا ذات کے متعلق ذہن میں ایک سلسلۂ تصورات قائم کر سکتا ہے، جو کھیلنے کے بجائے کام کرنے کی صورت میں گزشتہ، موجودہ یا آئندہ زمانہ میں ہوتی۔ اس قسم کے تصورات لوگ مستقبل کے متعلق زیادہ قائم کرتے ہیں، خصوصاً جو لوگ نوجوانی کی آرزوؤں اور امنگوں سے لبریز ہوتے ہیں۔ آدمی میں یہ عام میلان ہوتا ہے، کہ وہ اپنے مستقبل کا موجودہ خواہشوں کے مطابق تصور کیا کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ تصور محض خیالی پلاؤ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ عمل کے لحاظ سے بہت زیادہ اہم بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ماضی کے خلاف آدمی کا مستقبل بہت کچھ

---

[1] رائس صفحہ ۴۵۴

خود اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے، لہذا اس کے متعلق تصور سے اس کو اپنی مرضی کے مطابق بنانے میں رہنمائی و مدد ملتی ہے۔ جب یہ کہا جاتا کہ انسان کی اخلاقی غایت تحقق ذات ہے، تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے، کہ اس کی آئندہ ذات ایسی ہونی چاہیئے، جو موجودہ ذات کے نقائص و تحدیدات سے پاک ہو؛

۴۔ شعور ذات کا مرض اوپر شعور ذات میں واقعی یا ممکن تعدد کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں، اور جو کم و بیش ایک دوسری سے اسی طرح مختلف و ممتاز سمجھی جاتی ہیں، کہ گویا الگ الگ اشخاص ہیں، اس کی نوعیت معمولی حالات میں بس محض ایک مجاز کی ہوتی ہے، واقعاً ان کو ایک دوسری سے جدا نہیں یقین کیا جاتا۔ یعنی آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے، کہ اُس کی واحد شخصیت ایسی متعدد شخصیتوں میں تقسیم نہیں ہو گئی ہے۔ جو ایک دوسری سے اسی طرح علیحدہ ہیں جس طرح کہ ایک شخص واقعاً دوسرے سے علیحدہ اور اپنا مستقل بالذات وجود رکھتا ہے۔ لیکن جنون یا مرض کی بہت سی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جنمیں مریض مجازاً نہیں، بلکہ واقعاً اپنی شخصیت کو کچھ سے کچھ یقین کرنے لگتا ہے۔ اس کے تجربات میں اتنا عظیم انقلاب ہو جاتا ہے، کہ اُس کو اپنی موجودہ زندگی گزشتہ سے بالکل ہی بے تعلق اور انمل نظر آنے لگتی ہے۔ ساتھ ہی موجودہ حالت شعور اس پر اس قدر خوف کے ساتھ چھا جاتی ہے، اور گزشتہ کا تصور اس قدر ضعیف و کمزور ہوتا ہے، کہ پچھلے واقعات یا تو نظر انداز اور تبدیل ہو جاتے ہیں یا مریض کسی دوسرے شخص کی جانب ان کو منسوب کرنے لگتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ مریض اپنے بڑے سے بڑا آدمی، یعنی نپولین، مسیح، بلکہ خدا تک سمجھنے لگتا ہے، اور حتی المقدور انھیں لوگوں کے سے افعال و حرکات انجام دینے کی کوشش کرتا ہے ایک سپاہی، جس کی جلد بے حس ہو گئی تھی، وہ جنگ آسٹرلٹز (جس میں وہ زخمی ہوا تھا)، کے زمانہ سے اپنے کو مردہ یقین کرتا تھا۔ جب اس سے کوئی پوچھتا تھا، کہ تم کیسے ہو؟ تو کہتا تھا، کہ تم فادر لیمبرٹ (خود اس کا نام) کا حال دریافت کرتے ہو؟ حالانکہ وہ تو اسٹرلٹز کی لڑائی میں توپ کا گولا کھا کر مر چکا ہے باقی جس شخص کو تم اس وقت دیکھ رہے ہو، وہ لیمبرٹ نہیں ہے، بلکہ یہ تو کم بخت ایک مشین ہے، جو لوگوں نے ایسی بنا دی ہے، کہ دیکھنے میں لیمبرٹ کی سی نظر آتی

ہے، ان سے کہو، کہ اس سے بہتر بنائیں، یہ جب اپنا ذکر کرتا تھا، تو ہمیشہ بے جان
چیزوں کی طرح، مثلاً، مجھ کو، کے بجائے اس کو کہتا تھا،، ۂ
اس قسم کے التباسات شخصی تجربہ کی نوعیت میں ایسا عظیم تغیر کر دیتے ہیں،
کہ موجودہ کا گزشتہ یا حال کا ماضی سے بالکل ہی انقطاع ہو جاتا ہے عصبی اختلالات
اس طرح کے انقطاع کا باعث ہو جایا کرتے ہیں۔ جو تجربات جسم اور بالخصوص عضوی
حس سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا تغیر بالعموم شعور ذات کے اس مرض یا التباس کی ایک
لازمی شرط ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ التباس خصوصیت کے ساتھ صرف جسمانی ہی
ذات تک محدود رہتا ہے، باقی دیگر حیثیات سے شخصی وجود میں کسی گہرے انقطاع کو مستلزم
نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس شخص کے جسمانی احساسات معمولی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں،
تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا سارا جسم شیشے یا موم کا بن گیا ہے، اور بالآخر
وہ واقعتاً اپنے کو ایسی ہی چیزوں سے بنا ہوا سمجھنے لگتا ہے ۂ
لیکن جب یہ التباس صرف جسمانی ذات تک محدود نہیں ہوتا، بلکہ ساری
شخصیت منقلب ہو جاتی ہے، تو اس کی وجہ اغلباً جذباتی کیفیت میں کوئی عظیم تبدیلی
ہوتی ہے۔ عضوی حس کو جذبات میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے، اس میں تغیر کے
ساتھ بالعموم جذباتی کیفیت میں بھی ضرور تغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبات میں محض
احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ خاص خاص طلبی میلانات کو بھی مستلزم ہوتے ہیں، جو
حصول و اجتناب یا رغبت و نفرت کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اوپر ہم کو معلوم
ہو چکا ہے، کہ بعض اوقات یہ طلبی میلانات مبہم ہوتے ہیں، اور مطلوب پوری طرح
متعین نہیں ہوتا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جو شے سامنے آ جاتی ہے، اس پر یہ رجوع
ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مویشیوں کا جو گلہ اپنے کسی ساتھی کو نقصان پہنچنے سے مشتعل ہو جاتا
ہے، اس کو اگر نقصان پہنچانے والا دشمن نظر نہ آئے، تو اپنا سارا اشتعال خود اس
غریب ساتھی ہی پر اتار دیتا ہے ۂ
جذبات میں جو ابہام پایا جاتا ہے، اس کو یہ مٹانا چاہتے ہیں۔ تصوری سطح پر

---

[1] سٹینی کی "on Intelligence" صفحہ ۳۷۷

ابہام کو مٹانے یا تعین پیدا کرنے کا یہ عمل تصوری تشکیل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ جو جذبات حالات مرض کا نتیجہ ہوتے ہیں، وہ اگر کافی طور پر گہرے، شدید، اور دیرپا ہوں، تو ایسے تصورات کا ایک پورا نظام پیدا کر دے سکتے ہیں، جو ماضی کے تجربات سے بالکل ہی بے ربط اور منقطع ہو۔ انسان میں جو جذبات پیدا ہوتے ہیں، وہ عام طور سے، اس کے اجتماعی حالات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ یہی جذبات جب مرض کی صورت میں رونما ہوتے ہیں، تو یہ اپنا ابہام مریض اور اس کے اجتماعی ماحول کے مابین تعلقات کی تصوری تشکیل سے مٹا سکتے ہیں۔

لیکن اپنی ذات کا تصور تعلقات اجتماعی کے تصور کے ساتھ اس طرح جکڑا ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی تصوری تشکیل ذات کی تصوری تشکیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ اور بعض انتہائی صورتوں میں یہ تشکیل گزشتہ اور موجودہ ذات کے مابین ایسا انقطاع پیدا کر دیتی ہیں، کہ وہ بالکل الگ الگ ذاتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔

بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ یہ دونوں جداگانہ ذاتیں، ایک ساتھ موجود اور ایک دوسری سے برسر جنگ نظر آتی ہیں۔ مریض ان میں سے کبھی تو اپنے کو ایک ذات قرار دے لیتا ہے، اور کبھی ایسا چندھیا جاتا ہے، کہ یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ میں حقیقۃً ان میں سے کون ہوں۔ کسی ذات کا اس طرح دو ذاتوں میں انقسام اکثر توہم کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی کے خیالات بغیر اسکی مرضی کے گویا چوری ہو جاتے ہیں یعنی جو الفاظ وہ اپنے تصورات کو ظاہر کرنے کے لئے خود اپنے دل میں استعمال کرتا ہے، وہ سمعی یا کم از کم عضلاتی حس کے توہمات کی صورت اختیار کر لیتے اور اس طرح دوسروں پر ظاہر ہو جاتے ہیں۔ "اس صورت میں خیالات تو خود اسی کے ہوتے ہیں، لیکن یہ آواز کی جو صورت اختیار کر لیتے ہیں، وہ اس کی نہیں ہوتی۔ الفاظ بے ساختہ اس کی زبان سے نکل جاتے ہیں، یا اس کی چال ڈھال وغیرہ میں گویا اس کے خیالات کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا خود اسی کے اندر سے کوئی دوسری ذات و طاقت اس کا مذاق اڑا رہی ہے، یا اس پر تنقید کر رہی ہے۔"[1] وہ اس

[1] پروفیسر رائس "سائکولاجکل ریویو" جلد دوم صفحہ ۵۵۴ تا ۵۶۴

مذاق و تنقید کو اسی دوسری ذات کی طرف منسوب کرتا ہے، جس کو وہ ایک واقعی دوسرا شخص سمجھتا ہے جو اس کا دشمن ہے، اور اس کی تحقیر کر رہا ہے۔ غرض وہ اس کے ساتھ ہر طرح ایک دوسرے شخص کا سا برتاؤ کرتا ہے ؛

۵- داخلی اور خارجی ذات

تصورِ ذات اپنی نہایت ہی ترقی یافتہ اور تجریدی صورت کے علاوہ، باقی تمام صورتوں میں جسم کے تصور کو بحیثیت آلۂ حس و حرکت ہونے کے ضرور مستلزم ہوتا ہے۔ تصوری سطح پر پہنچ کر جسم کو ذات کا جز سمجھنے کا ایک اور مزید محرک پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سطح پر اپنی ذات کا تصور لازمًا دیگر ذوات کے ساتھ تعلق کو بھی مشتمل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے لئے ہماری ذات اسی حد تک موجود ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ یہ جسمانی صورت میں ظاہر ہوتی ہے ؛

جسم کا وجود ذات کے لئے خواہ کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، لیکن اس کو ساری ذات یا ذات کا سب سے اصلی جز ہرگز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جسم کی اوضاع و حرکات کو دیگر مادی اشیا کی اوضاع و حرکات سے جو چیز الگ کرتی ہے، وہ یہ کہ ان کا منشا محرکہ جسم کے اندر کوئی شے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ارادہ، جذبات اور احساسات لذت و الم وغیرہ کے تابع ہوتی ہیں۔ یہی ارادہ وغیرہ وہ تجربات ہیں، جن سے اندرونی ذات کی تعبیر ہوتی ہے۔ اور جسم کو یہ ذات کم و بیش اسی طرح بطور ایک آلہ کے استعمال کرتی ہے جس طرح کہ دیگر مادی آلات کو ؛

جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، داخلی اور خارجی ذات کا تقابل پوری طرح تصوری فکر میں نمایاں ہوتا ہے، جبکہ جسم بظاہر ساکت و غیر متحرک ہوتا ہے، اور ذہن کی فعلیت جاری ہوتی ہے۔ آدمی جب خواب دیکھتا ہے تو اس صورت میں بھی یہی ہوتا ہے۔ اسی لئے انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں بھی جسم و روح کا یہ تضاد موجود ہوتا ہے کہ جسم کو گویا پوست اور روح کو مغز خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہم داخلی ذات کا جو مفہوم سمجھتے ہیں، وہ روح کے متعلق ان ابتدائی خیالات سے اصولاً مختلف ہوتا ہے۔ موجودہ نظریات کی رو سے روح یا تو تمام تر ایک غیر مادی جوہر ہے، یا اس کو بعینہٖ دماغ خیال کیا جاتا ہے، یا یہ مختلف احوال شعور کے محض مجموعہ کا نام ہے۔ یہ تمام نظریات روح

اس مفہوم سے بہت ہی دور ہیں، جو انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں ہوتا ہے۔ وحشی انسان جسم کے اندر ٹٹول کر داخلی ذات کو نہیں معلوم کرسکتا کیونکہ یہ ٹٹولنا موت کے بعد ہی ممکن ہے، لیکن موت کے بعد جسم کے اندر اس داخلی ذات کی موجودگی کی کوئی علامت باقی نہیں رہتی، نہ اس کا دماغ، دل یا پھیپھڑے وغیرہ میں کہیں پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح محض غیر مادی جوہر یا مختلف احوال شعور کا مجموعہ بھی اس داخلی ذات کو کوئی وحشی نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ اس قسم کی تعقل تجرید اُس کی قوت ذہن سے ابھی بالکل باہر ہوتی ہے۔ اُس کو اپنی عملی زندگی میں جن چیزوں سے کام یا واسطہ پڑتا ہے، وہ وہی ہوتی ہیں، جن کو وہ حواس سے جان سکتا ہے اور جو امتداد یا پھیلاؤ کے ساتھ کسی نہ کسی جگہ یا مکان میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ اجتماعی تعلقات میں بھی وہ دوسرے اشخاص کو جو موجود سمجھتا ہے اس کی بنیاد ان کا محسوس و ممتد جسمانی وجود ہی ہوتا ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ابتدائی ذہن، کسی قدر آہستہ آہستہ اور تدریجی ترقی کے بعد کہیں اس قابل ہوتا ہے، کہ کسی تعقل کی اصلی ماہیت کو ان غیر متعلق حالات سے مجرد و منفصل کرسکے، جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ لہذا وحشیوں کے لئے ایک خالص غیر مادی جوہر کا تعقل قدرۃً ناممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ داخلی ذات کا تصور کرتا ہے، تو یہ کم و بیش خارجی ہی ذات کا گویا ایک مثنیٰ ہوتا ہے وہ آدمی زندہ ہے اور چلتا پھرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اسی طرح کا ایک اور چھوٹا سا آدمی پایا جاتا ہے، جو اس کو چلاتا پھراتا ہے[1]۔

بعض تجربات سے اس خیال کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ جن میں سب سے زیادہ اہم خوابوں کا تجربہ ہے۔ جو شخص کہیں چلا گیا ہے، یا مر چکا ہے، وہ دوسروں کو خواب میں نظر آتا ہے، اور ہو بہو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ سامنے موجود اور زندہ ہے۔ جس سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال قائم ہو جاتا ہے، کہ گو اس کا خارجی جسم

---

[1] فریزر The Golden Bough, (شاخ زریں) جلد اول صفحہ ۱۲۱

قبر میں مدفون یا کہیں دور چلا گیا ہے، تاہم اس جسم کا مثنیٰ یعنی روح خواب میں واقعتاً دکھائی دیتی ہے، اس قسم کا دکھائی دینا کچھ خواب ہی تک محدود نہیں، بلکہ بیماری، نشہ، بھوک، تھکن وغیرہ حالات بھی اس طرح کے توہمات کا باعث ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور ہماری بہ نسبت وحشیوں میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بڑی دشواری یہ ہے، کہ آدمی کا ذہن مرنے والے شخص کی نسبت یہ نہایت مشکل سے تصور کر سکتا ہے، کہ اس کا بالکل ہی خاتمہ ہو گیا، اور زندگی میں وہ جو کچھ معمولاً کیا کرتا تھا، اب اس کا قطعاً امکان نہیں۔ کیونکہ پس ماندہ اعزہ و احباب اس کے عادی ہو چکے ہیں، کہ اپنے افعال و خیالات میں، مرنے والے کی موجودگی کا لحاظ رکھیں۔ یہ لحاظ مرنے کے بعد بھی عادت کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ لیکن اب اس عادت، اور موت سے جو نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں، ان میں تعارض ہوتا رہتا ہے جو اکثر نہایت ہی شدید اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مرنے والے کو اس کے دوست اور عزیز معمولاً جن کاموں میں اور جہاں دیکھا کرتے تھے، جب وہاں نہیں پاتے تو قدرتاً نہایت سخت صدمہ ہوتا ہے۔ اور ان کی قائم شدہ عادتیں مرنے والے کو ایسی حالت میں تصور کرنا چاہتی ہیں جو کسی نہ کسی طرح زندگی کی حالت کے مماثل ہو۔ لہذا اس طریقہ سے یہ لوگ ایسے التباسات و توہمات اور خوابوں کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں، جن میں کہ وہ پھر اپنی زندگی کے اصلی روپ میں نظر آ سکے۔ جب وہ اس روپ میں نظر آتا ہے، تو اس سے بے اعتباری کی کوئی وجہ وحشیوں کے لئے نہیں موجود ہوتی، بلکہ ان کے لئے، تو قدرتی طور پر یہی توجیہ قابل قبول ہوتی ہے، کہ جو کچھ دکھائی دے رہا ہے، وہی واقعتاً موجود ہے۔ کیونکہ وہ خواب اور التباس وغیرہ کی عضویاتی و نفسیاتی توجیہات سے قطعاً نا آشنا ہوتے ہیں۔ اور اُن کا ذہن ان توجیہات کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

ان لوگوں کے نزدیک خارجی جسم اور داخلی ذات یا روح میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ محض میکانکی نہیں ہوتا۔ یعنی یہ انفرادی وحدت کی توجیہ داخلی و خارجی ذات کے باہمی فعل و انفعال سے نہیں کرتے، بلکہ ان کے خیال کے مطابق جسم و روح میں باہم جو تفاعل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ در اصل یہ دونوں بعینہ ایک ہی فرد کے

اجزا ہیں۔ بیداری کی حالت میں روح معمولاً جسم کے اندر ہی رہتی ہے۔ مگر خواب وغیرہ کی حالت میں یہ جدا بھی ہو جا سکتی ہے، لیکن اس جدائی میں جسم سے اس کا جو تعلق ہے، وہ بالکل منقطع نہیں ہو جاتا۔ البتہ جب روح ہمیشہ کے لئے جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو اسی کا نام موت ہے۔ عارضی جدائی کی صورت میں جسم و روح میں باہم جو تعلق قائم رہتا ہے، اس کی بہترین توجیہ خوابوں سے ہوتی ہے۔ وحشی انسان اپنے جسم کی ماندگی و درد وغیرہ کو اکثر اس لڑائی کا نتیجہ خیال کرتے ہیں، جو خواب میں ان سے اور کسی دوسری روح سے ہوئی ہے۔ اسی طرح قبروں وغیرہ پر چڑھاوے سے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا نفع مردوں کی روح کو پہنچتا ہے تجہیز و تکفین میں جو رسمیں ادا کی جاتی ہیں، وہ روح کی بہتری کے لئے ضروری خیال کی جاتی ہیں چنانچہ یونانیوں کا عقیدہ تھا، کہ جب تک یہ رسمیں پوری نہیں کیجاتیں روح دریائے اسٹائکس کے کناروں پر اِدھر اُدھر بھٹکتی پھرتی ہے، اور جب پوری ہو جاتی ہیں، تو وہ اپنی ہم جنس روحوں میں جا کر مل جاتی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ مرنے کے بعد روحیں جس عالم میں جاتی ہیں، وہ بھی گویا اسی طرح اس واقعی دنیا کا ایک مثنیٰ الیقین کیا جاتا ہے، جس طرح کہ خود روح جسم کا مثنیٰ خیال کی جاتی ہے۔ نیز اُس عالم میں جا کر روحوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں وہ بھی اسی دنیا کی طرح آقا و خادم، غریب و امیر وغیرہ کے اجتماعی تعلقات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

چونکہ روحیں صرف کبھی کبھی دکھائی دیتی ہیں، اور ان کا چھونا تو شاذ ہی ممکن ہوتا ہے، نیز زندوں سے ان کا جو تعلق ہوتا ہے، وہ چونکہ بالعموم مبہم و ناصاف ہوتا ہے، اس لئے قدرۃً ان کو ایک ظلی یا غیر مادی ہستی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ابتدائی درجہ کے انسانوں کا خیال اس بارے میں مذبذب ہوتا ہے۔ وہ بارہا ارواح اور عام زندہ اجسام میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک روحیں بھی معمولی اجسام کی طرح کھاتی پیتی، لڑتی جھگڑتی بلکہ زندوں کے ساتھ شادی تک کرتی ہیں۔ چینیوں میں جو قصے کہانیاں مشہور ہیں، اُن میں اس قسم کی شادیوں کا بہت ذکر آتا ہے۔ لیکن یہ استثنائی مثالیں ہیں۔ ورنہ زیادہ تر تو روحوں کے ساتھ جادوگروں اور بیدکوں کے تعلقات ہوا کرتے ہیں، جو روحوں کو پکڑنے ان کو

قید رکھنے اور مردہ جسم میں ان کو واپس لانے وغیرہ کو اپنے پیشہ کا ایک باقاعدہ اور مستقل جز بنا لیتے ہیں۔

اگر ایک فرد کے دو تشخصات ہو سکتے ہیں، تو پھر کوئی وجہ نہیں، کہ دو سے زائد بھی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ ہم پاتے ہیں، کہ ابتدائی درجہ کے اذہان بارہا کئی کئی تشخصات مانتے ہیں۔ سایہ اور عکس کی توجیہ کے علمی قوانین وحشی ذہن کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں۔ وہ ان کی توجیہ بھی اپنے عام خیالات کے مطابق کرتا ہے، یعنی وہ کسی شخص کے سایہ اور عکس کو بھی اسی طرح اس کے تشخصات قرار دیتا ہے، جس طرح کہ روح کو بعض اوقات ان کو اور روح کو ایک ہی شے بھی خیال کیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ الگ تشخصات ہی سمجھے جاتے ہیں۔ پولینیشیا کے ایک قصہ میں ایک لڑکی کے متعلق بیان کیا گیا ہے، کہ اُس نے ایک نوجوان کے سایہ کو چرا کر بوتل میں بند کر دیا، اور پھر اس کو بوتل سے نکال کر ایک تالاب میں ڈالا، جس طرح نوجوان اپنے وطن میں چلتا پھرتا تھا، اسی طرح یہ سایہ اس تالاب کے پانی میں حرکت کرتا تھا۔"

بعض صورتوں میں مختلف تشخصات کے کام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ گولڈ کوسٹ کی ٹی زبان بولنے والی قوم ہر فرد کے لئے اُس کے جسم کے علاوہ دو تشخصات اور مانتی ہے، ایک تو اِسرِھمان یا روح اور دوسرا اَکرا۔ اَکرا کا تعلق خصوصیت کے ساتھ خواب اور پیدائش و توارث کے واقعات سے ہوتا ہے۔ خواب و خیال کی حالت میں یہ جسم سے باہر چلا جاتا ہے، موت کے بعد یہ کسی دوسرے جسم سے تعلق پیدا کر لیتا ہے، اسی لئے ہر آدمی کا اَکرا بہت سے اجسام کی سیر کر چکا ہوتا ہے۔ باقی اسوَھمان یا روح اس وقت تک جسم سے باہر نہیں جا سکتی، جب تک اس کی حیات کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جب جسم کی حیات ختم ہو جاتی ہے، تو اسوَھمان عالم موتیٰ میں چلا جاتا ہے جو اپنے اجتماعی حالات وغیرہ کے لحاظ سے اس عالم کا ایک مثنیٰ ہوتا ہے، جس میں یہ پہلے تھا۔ اگر کوئی شخص قبل از وقت مر جاتا ہے، تو اسوِھمان ابھی اس کے پہلے ہی عالم میں رہتا ہے۔ زندگی میں آدمی کا جسم، اسوَھمان اور اَکرا تینوں چیزیں ایک ہی فرد کے مختلف تشخصات خیال کئے جاتے ہیں، چنانچہ

ان میں ایک کو جو کچھ پیش آتا ہے، اس کا اثر بقیہ دونوں پر بھی پڑتا ہے۔ خواب کے واقعات کرا کے کارنامے سمجھے جاتے ہیں "اگر رات کو کوئی شخص سردی کھا جاتا ہے، جس کی وجہ سے صبح اٹھنے کے بعد ہاتھ پاؤں جکڑے سے معلوم ہوتے ہیں اور عضلات میں درد ہوتا ہے، تو وہ سمجھتا ہے، کہ یا تو اس کا کرا رات کو کسی سخت محنت کے کام میں مصروف رہا ہے، یا کسی دوسرے کرا سے اور اس سے لڑائی ہوئی ہے۔ بدن کے درد کو وہ اسی محنت یا لڑائی کا نتیجہ یقین کرتا ہے[1]" اس سے معلوم ہوا، کہ کرا کو جو کچھ پیش آیا اس کا اثر پورے شخص، یعنی روح اور جسم پر بھی پڑا؛

داخلی ذات کے متعلق یہ خیال بہت ہی آہستہ آہستہ تمدنی ترقی کے ساتھ زائل ہوا ہے، کہ اس کی حیثیت خارجی جسم کے ایک مثنٰی کی سی ہے۔ حتیٰ کہ آج بھی نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ خیال خود ہمارے اندر سے بالکل ہی نکل گیا ہے۔ کیونکہ بھوتوں کا اعتقاد اب بھی لوگوں میں موجود ہے، جو ان کے نزدیک زندوں کی صورت بلکہ ان کے لباس تک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان بھوتوں کو زیادہ تر ایک نہایت ہی رقیق و لطیف مادہ کا بنا ہوا خیال کیا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ گو یہ دکھائی دیتے ہیں، تاہم ان کو چھوا نہیں جا سکتا۔ لیکن بعض مرتبہ اُن کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے، جس سے ان کا چھونے کے قابل ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ماہوار رسالہ میں ایک ایسے بھوت کا ذکر تھا "جس نے بندوق کی نالوں کو اس طرح توڑ موڑ ڈالا جیسے کہ کوئی کاغذ کو توڑ موڑ دیتا ہے[2]"؛

علمی ترقی کے ساتھ ساتھ جس قدر کائناتِ مادی کی وحدت و تسلسل کا خیال واضح ہوتا گیا، اسی قدر مادی روح کے خیال میں ترمیم ہوتی گئی۔ شروع میں ایک میلان یہ تھا، کہ روح کو عام طبعی کائنات ہی کا ایک جز قرار دیا جائے۔ لیکن اس کو خارجی جسم کے مماثل قرار دینے پر کوئی اصرار نہ تھا بلکہ خیال یہ تھا، کہ زندگی اور شعور دراصل ایک خاص قسم کے مادہ کے خواص ہیں، جو ساری کائنات طبعی میں پھیلا ہوا ہے اس خیال کی بنیاد ذی حیات اجسام کی حرارت اور

---

[1] ایلس صفحہ ۱۵۱ The Tohi-speaking peoples of the Gold coast of Africa,

[2] Pearson's agazine, مارچ ۱۸۹۸ء صفحہ ۲۵۵

سانس کے واقعات تھے۔ وہ عام روحانی جوہر، جو انفرادی ارواح کا ماخذ و سرچشمہ مانا جاتا تھا، اُس کی نوعیت گویا ایک ایسی ہوا کی تھی، جس کو حرارت نے صاف و لطیف کر دیا ہے اس قسم کے نظریات کی مثالیں سقراط سے پہلے کے بعض فلاسفہ میں ملتی ہیں۔ مثلاً اینکزینس اصلیت کے لحاظ سے روح کو ہوا اور ہوا کو روح کا ہم جنس خیال کرتا ہے۔ ہوا کو عام کائنات سے وہی تعلق ہے، جو ہماری روحوں کو ہمارے ساتھ ہے۔ اسی طرح ہرقلیطوس سانس کو ہماری داخلی روح اور عالم خارجی کی ہوا کے مابین (جس سے یہ اصلاً ماخوذ ہے) ایک رابطہ قرار دیتا ہے۔

بعد کے زمانہ میں، جبکہ روح کے غیر مادی ہونے کو قبول عام حاصل ہو چکا تھا اُس وقت بھی اکثر اس غیر مادی کے ساتھ ایک مادی روح کا وجود بھی مانا جاتا تھا۔ اور حیوانات میں جو غیر مادی کے بجائے صرف مادی ہی روح مانی جاتی تھی نفسی افعال کچھ تو مادی روح کی جانب منسوب کئے جاتے تھے اور کچھ غیر مادی کی جانب۔ اخلاقی اور مذہبی افعال کا مبدء اکثر غیر مادی روح کو خیال کیا جاتا تھا، باقی حس و اشتہا وغیرہ کے حیوانی افعال کا سرچشمہ مادی روح سمجھی جاتی تھی۔ نسبتہً حال کے زمانہ میں بھی ہم کو اس کی مثالیں ملتی ہیں، کہ بعض ادنی افعالِ شعور کو غیر مادی ہی روح کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ چنانچہ بیکن نے کہا ہے، کہ "وہ حسی، یعنی حیوانی روح کے متعلق واضح طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ ایک مادی جوہر ہے، جس کو حرارت نے لطیف و غیر مرئی بنا دیا ہے۔ سانس آگ اور ہوا کی خصوصیات کا مجموعہ ہے، نرمی تو اس میں ہوا کی ہے، جس کی وجہ سے یہ ارتسامات کو قبول کر سکتی ہے، اور قوت آگ کی ہے جو اس کے فعل کا باعث ہوتی ہے۔۔۔ حیوانات میں یہی اصلی روح ہے، جو جسم حیوانی کو بطور اپنے آلۂ کار کے استعمال کرتی ہے۔" بخلاف اسکے انسان میں یہ خود روح عاقلہ کا ایک آلہ ہوتی ہے۔ کم از کم حس اور کیفیات لذت و الم کو وہ اسی حسی روح کی جانب منسوب کرتا ہے[1]۔

مادی روح کے اس نظریہ کی آخری اہم صورت جو ہم کو علمی خیالات میں ملتی ہے، وہ "ارواح حیوانی" کا نظریہ ہے جس کا مثلاً ڈیکارٹ قائل ہے۔ یہ

[1] دیکھو اس کے ورکس جلد ۴ صفحہ ۳۹۸

ارواح حیوانی ایک لطیف قسم کے مادہ سے بنی ہوتی ہیں، جو جسم اور غیر مادی روح کے مابین، ایک رابطہ یا درمیانی کڑی کا کام دیتی ہیں لیکن خود ان میں کسی قسم کے شعور کی قابلیت قطعاً نہیں ہوتی۔ یہ محض اس مشین کا جز ہیں، جس کے واسطہ سے غیر مادی روح جسم پہ اور جسم غیر مادی روح پر عمل کرتا ہے۔ اسی لئے ڈیکارٹ کے نزدیک مادی روح در اصل روح ہی نہیں۔ بلکہ یہ مادہ کی محض ایک حالت ہے، جو دیگر مادی حالتوں کی طرح شعور سے قطعاً و یکسر محروم ہے۔ عضویات جدیدہ کی ترقی نے مادی روح کی اتنی حیثیت بھی نہیں قائم رہنے دی، اور اس کو سراپا خرافات یا ایک وہمی اختراع قرار دیا ہے

باب (۸)

یقین اور تخیل

ا۔ یقین اور تخیل میں عام فرق۔

ذات شاعر کو، بہ حیثیت شعور اپنے معروضات کے ساتھ جو تعلقات ہو سکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہم نے قرار دی تھیں، ایک محض فرض کی اور دوسری یقین یا حکم و تصدیق کی، نفس فہم و وقوف دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں دیاسلائی کی ڈبیا دیکھتا ہوں، تو اس میں دیاسلائیوں کی موجودگی کا خیال کر سکتا ہوں۔ یہ محض فہم و وقوف کا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ میرا ذہن یہ حکم بھی لگا سکتا ہے، کہ اسی ڈبیا میں واقعاً دیاسلائیاں ہیں یا نہیں ہیں یہ یقین کی صورت ہے۔ لیکن اس واقعی وقطعی موجودگی یا ناموجودگی کا حکم لگائے بغیر دونوں احتمالات کے صرف ممکن ہونے کا بھی میں خیال کر سکتا ہوں، حتی کہ یہ ہوسکتا ہے، کہ واقعیت کا ذہن میں سرے سے کوئی سوال ہی نہ پیدا کیا جائے اس صورت میں میرے ذہن کو اپنے معروض، یعنی دیاسلائیوں کی موجودگی و ناموجودگی سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کا نام یقین کے برخلاف فرض ہے۔ اسی فرض کی بنیاد پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ "اگر اس ڈبیا میں دیاسلائیاں نہیں ہیں، تو ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہوگا"۔ اس پورے قضیہ کا بہ حیثیت مجموعی تو ہمکو یقین ہے، کہ اگر دیاسلائیاں نہیں ہیں تو کسی نے خرچ کر ڈالی ہونگی، لیکن الگ مجھ کو نہ اس امر کا یقین ہے، کہ ڈبیا میں واقعاً دیاسلائیاں نہیں ہیں، اور نہ اس امر کا، کہ ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہے

یہ دونوں قضایا جداگانہ طور پر محض فرضی ہیں، جو شے یقینی ہے وہ ان کا ایک خاص باہمی تعلق ہے۔ غرض اس صورت میں مفروضات کی حیثیت محض ماتحتی ہے، باقی پورا قضیہ بہ حیثیت مجموعی یقینی ہے۔ اور اس باب کا جو موضوع ہے، اُس کے لحاظ سے یہ شرطی قضایا یقین ہی کے دائرہ میں داخل ہیں۔ ہم کو جس شے میں یہاں فرق کرنا ہے وہ یقین کے اس وسیع مفہوم اور محض تخیل ہیں، خالص یا محض تخیل میں یقین یا حکم کی حیثیت ماتحتانہ ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ سرے سے موجود بھی ہو۔ تخیل دراصل ایک ایسے مجموعۂ مفروضات کا نام ہوتا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی محض فرضی ہوتا ہے، اور جس کی واقعیت کا ادعا نہیں ہوتا۔ قصہ گوئی، ناول خوانی یا خیالی پلاؤ اس کی نہایت عمدہ واضح مثالیں ہیں۔

۲۔ یقین اور تخیل کے شرائط

ایک شخص آرام کرسی پر بیٹھا بیٹھا نہایت آسانی سے یہ تخیل کرسکتا ہے، کہ میں شیر کو گھونسے سے مار رہا ہوں لیکن فرض کرو، کہ واقعتاً شیر اُس کے سامنے آگیا، تو پھر اس تخیل کا موقع نہیں رہتا، اور خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں شیر کے حملہ کا اندیشہ اس قدر ذہن پر مسلط ہوتا ہے، کہ گھونسہ مارنے کا سارا خیالی پلاؤ کافور ہو جاتا ہے شیر سے واقعی مقابلہ کے بغیر بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے۔ مثلاً اگر وہ آرام کرسی پر بیٹھا ہوا کل شکار پر جانے کی فکر کر رہا ہے، تو بھی اس قسم کے خیالات ذہن میں نہ پیدا ہونگے، جیسے کہ شیر کو گھونسے سے مارنا، اور جس قدر وہ پیش نظر عملی مقصد کے پورا کرنے میں زیادہ سرگرم ہوگا، اسی قدر ذہن میں ان تخیلات کی گنجائش کم ہوگی۔

اس مثال سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یقین اور تخیل کے حالات و شرائط میں اصولی فرق کیا ہے۔ یقین کی صورت میں ذہنی فعلیت نفس الامری واقعیت کے تابع ہوتی ہے۔ جس شے کے متعلق ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں اس کی نوعیت بعض تصوری مرکبات کو جائز رکھتی ہے، اور بعض کو نہیں لیکن نفس الامری واقعیت کا ذہنی فعلیت پر یہ تسلط و قابو مطلق نہیں، بلکہ مقید و مشروط ہوتا ہے۔ یعنی اس کا انحصار اس غرض و غایت پر ہوتا ہے، جو ذہنی فعلیت کا مرجع ہے۔ جب تک ذہنی سرگرمی

کے ساتھ کسی عملی غایت کے حصول پر متوجہ رہتا ہے، اس وقت تک تصورات کے صرف خاص خاص، مرکبات کا امکان ہوتا ہے، لیکن اگر عمل نتائج یا نئے علم کے حصول پر ذہن نہ اڑا ہو، تو صریح تناقض کے علاوہ باقی تقریباً ہر قسم کی تصوری ترکیب ممکن ہوتی ہے۔ وہ کسی شے کو بوقتِ واحد سیاہ و سفید مربع و مثلث تو نہیں خیال کرسکتا، اور نہ یہ فرض کرسکتا ہے، کہ دو مستقیم خطوط کسی سطح کو گھیر سکتے ہیں، لیکن اس قسم کے تناقضات سے قطع نظر کرکے، باقی اور ہر قسم کے تصوری علائق اس کا ذہن پیدا کرسکتا ہے۔ مثلاً وہ ایسی مخلوق کا تصور کرسکتا ہے، جس کا کچھ حصہ گھوڑے کا ہو، اور کچھ آدمی کا، یا اسی طرح وہ ایک ایسے دیو کی اپنے ذہن میں تصویر کھینچ سکتا ہے، جس کے ننانوے سر ہوں۔ وقس علیٰ ہٰذا۔

صریحی تناقضات کے علاوہ بھی تخیل پر ہمیشہ کچھ نہ کچھ قید و بند عائد رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہر صورت میں حاضر الوقت ذہنی فعلیت کے تابع ہوتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات کچھ بھی مقید و پابند ہیں، تو اس پابندی کی حد تک ذہن کا رویہ یقین کا ہوگا۔ چنانچہ اگر ہم عام انسانوں کا خیال کر رہے ہیں، تو ان کے متعلق ہمارا ذہن ایسی باتیں گڑھ لے سکتا ہے، جو واقعتاً نہ ہم نے ان میں دیکھی ہوں اور نہ سنی ہوں۔ یہاں تک تو ہمارے تصورات نسبتہً آزاد تھے، یعنی کسی خاص تاریخ و مقام وغیرہ کی پابندی ان پر نہیں ہوئی لیکن ساتھ ہی اس معنی کرکے یہ مقید بھی ہوتے ہیں، کہ ہم کوئی ایسی شے نہیں بیان کرسکتے، جو عام فطرت انسانی کے خلاف ہو۔ مثلاً اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے منہ سے آگ نکلتی تھی یا ان کے سر شانوں کے نیچے واقع تھے۔ کیونکہ گو ہمارا بیان کسی تاریخی یقین کو متضمن نہیں ہے، تاہم عام فطرتِ انسانی کا یقین و اعتبار اس میں سے شروع سے آخر تک داخل و مفروض ہے۔ بخلاف اس کے فرض کرو کہ ہمارے تخیل کو واقعی انسانوں کے بجائے خود اپنی آفریدہ کسی مخلوق سے بحث ہے، تو اس صورت میں اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہوگا۔ لیکن پھر بھی یہ اپنے اصلی مفروضات کا کچھ نہ کچھ ضرور پابند ہوگا۔ اور بعد کے تصورات اپنے ماقبل کے تصورات سے مقید ہونگے، مثلاً اگر ایک شخص نے اپنے تخیل کو باغ میں رہنے والی پریوں

سے شروع کیا ہے، تو وہ ان کے متعلق ایسی باتوں کا خیال نہیں کر سکتا جن کا مصداق قلعوں میں رہنے والے دیو ہوں۔ لہذا ان صورتوں میں بھی ایک خاص حد تک پابندی اور لازماً یقین کا کچھ نہ کچھ عنصر موجود ہوتا ہے ؛

علمی یا نظری مقاصد کی طلب میں یہ پابندی اپنی انتہائی حدود کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے یقین کامل کا وجود بھی صرف انھی صورتوں میں ہوتا ہے۔ یقین کامل سے مراد وہ یقین ہے، جس میں تخیل کی آمیزش نہ ہو، بلکہ جو اس کے مقابل و مخالف ہو۔ تھوڑی دیر کے لئے ہم اپنی توجہ عملی فعلیت پر محدود رکھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں تصوری تشکیل کی اصلی محرک عملی ضروریات ہوتی ہیں، اور تصوری مرکبات پہلے مفید و موثر ہی ہونے کی حیثیت سے بنائے جاتے ہیں۔ لہذا صرف انھی کی تلاش ہوتی ہے، جو فعل کو موثر بنا سکتے ہیں۔ کسی دریا پر پہنچنے سے پہلے آدمی اپنے تصور میں اس پر پل بنا لے سکتا ہے، لیکن جو بات اس کے لئے اہم ہے، وہ یہ کہ دریا پر پہنچ کر اس تصوری پل کے ذریعہ سے وہ پار نہیں اتر سکتا۔ اسی لئے تصوری تشکیل کا سلسلہ محدود ہوتا ہے۔ اور صرف وہی تصوری مرکبات مفید ہوتے ہیں، جو اپنے مطابق ادراکی تجربہ میں تبدیل ہو سکتے ہوں، باقی جو اس لحاظ سے کار آمد نہیں ہوتے وہ تا بہ امکان ذہن سے دور ہی رکھے جاتے ہیں۔ جو تصوری تشکیلات ادراکی تجربہ میں تبدیل نہیں ہو سکتیں۔ وہ عدم یقین کا باعث ہوتی ہیں۔ یعنی جو کچھ واقعاً پیش آتا ہے، وہ تو حقیقت نفس الامری ٹھہرتا ہے، باقی جو کچھ ہم نے سوچا تھا اور پورا نہیں وہ خلاف حقیقت یا غلط سمجھا جاتا ہے۔ غلط و صحیح، قابل یقین و ناقابل یقین کا تضاد اسی طرح ترقی کرتا ہے ؛

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یقین اور عدم یقین کا وجود تخیل سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ وحشی انسان بھی ہمیشہ محض عملی مقاصد ہی کی طلب میں سرگرم نہیں رہتا۔ بلکہ کام کے ساتھ وہ بھی کچھ نہ کچھ کھیل کا وقت نکالتا ہے، اور کھیل کی دوسری صورتوں کے ساتھ تخیل سے بھی تفریح حاصل کرتا ہے۔ جب وہ آرام و سکون کے ساتھ بے کار بیٹھا ہوتا ہے، تو اس کو ایسی باتوں کے تخیل میں لطف آتا ہے، جو نہ پہلے حاصل تھیں، نہ اب حاصل ہیں اور نہ آئندہ امید ہے۔ مگر جن کو

اس کا دل چاہتا ہے، یا کم از کم جن سے اُن کو کسی طرح کی دلچسپی ہے۔ نیز وہ اپنے ان تخیلات کو کبھی اپنے ساتھیوں سے بھی بیان کرتا ہے، اور اسی طرح یہ نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں شیکسپیئر کا کلام اور تھیکرے کے ناول اسی قسم کی اعلیٰ ذہنی فعلیت کی بہترین یادگاریں ہیں *

۳۔ یقین کے عام اسباب و شرائط

مسئلہ یقین پر بحث کے اصلی نقطہائے نظر دو ہیں۔ یعنی ایک طرف تو یہ فعلیت کی شرط ہے، اور دوسری طرف خود فعلیت سے مشروط ہوتا ہے *

بقول بین کے "یقین کو فعلیت یا عمل سے جو تعلق ہے، وہ اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے، کہ جس چیز پر ہم یقین کرتے ہیں، اس پر عمل کر سکتے ہیں"۔ لہٰذا ہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ یہ یقین کی علت و شرط کا نہیں، بلکہ اس کے معلول و نتیجہ کا بیان ہے۔ لیکن ذرا غور کرنے کے بعد یہ خیال صحیح نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ یقین کا فعلیت کی شرط ہونا خود بھی اس بات کو مقتضی ہے، کہ فعلیت بھی یقین کی ایک شرط ہے۔ کسی مقصد کی کوشش کرنا اُن وسائل کی کوشش کرنا ہے، جو اس کے حصول کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم کسی مقصد کے لئے کوشاں ہوتے ہیں، تو وہ یقین پیدا کرتے ہیں، جو اس مقصد کے مطابق عمل کو نفسیاتی طور پر ممکن بناتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے متعلق ہمارے یقین و عدم یقین میں ایک اہم و اصلی حصّہ عملی یا نظری ضروریات کا ہوتا ہے۔ جس طرح عملی مقاصد پر یہ صادق آتا ہے، اسی طرح نظری پر بھی صادق آتا ہے۔ ایک حکیم جو علم و حکمت کی ترقی کا حریص ہے، وہ کام چلانے والے مفروضات کو اس واسطے جلد قبول کر لیتا ہے، کہ یہ اس کے مقصد کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اور اگر ان مفروضات پر کوئی اعتراض کرے، تو وہ کہہ سکتا ہے، کہ تم کو کسی گھر کے گرانے کا اس وقت تک حق نہیں، جب تک اس سے بہتر تعمیر نہ کر دو۔ خواہ ہمارا مقصود کوئی عملی نتیجہ ہو، یا علمی ترقی دونوں صورتوں میں ذہن اس کی طرف ممکن حد تک بڑھنا چاہتا ہے، اور اس تک پہنچنے کے لئے مفید مطلب باتوں کو یقین و باور کرتا جاتا ہے، باقی جو باتیں اس کی راہ اور فعلیت میں مزاحم ہوتی ہیں، ان کو نظر انداز کرتا جاتا ہے *

علمی ترقی سے جو ذہنی فعلیت تعلق رکھتی ہے، اس کی باری عملی مقاصد سے تعلق رکھنے والی فعلیت کے بعد آتی ہے۔ جو تصوری تشکیل براہِ راست عمل کی خادم ہوتی ہے، وہ عالم خارجی اور ذہن یا ذات کے متعلق ایک مربوط نظام تصورات پیدا کر دیتی ہے۔ نظری فعلیت کا کام، (براہ راست عملی نتائج کو پیش نظر رکھے بغیر) اسی نظام تصورات کی مزید ترقی ہوتی ہے۔ اس فعلیت میں آزادی تخیل کو مطلق دخل نہیں ہوتا، بلکہ یہ تمام تر یقین آفرینی پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ یہ نام ہی یقینیات کے ایک ایسے نظام کی ترقی کا جو پہلے قائم ہو چکتا ہے۔ لہٰذا اس نظام کی ساری شرائط و تحدیدات بہ حیثیت مجموعی فعلیت مذکورہ کی تمام ترقیوں پر حاوی ہوتی ہیں۔ اور خالص تخیلات کا مطلقاً گزر نہیں ہونے پاتا۔

اس کے بعد اب سوال کے دوسرے پہلو کو لو۔ یعنی یقین ذہنی فعلیت سے صرف محدود و مشروط ہی نہیں ہوتا، بلکہ خود اس فعلیت کی تحدید بھی کرتا ہے۔ خارج یا معروض کا لحاظ تو یقین کی عین ماہیت ہے۔ یقین کے پیدا کرنے میں ذہنی ضروریات کا خواہ کتنا ہی اثر کیوں نہ ہو، پھر بھی وہ تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا یقین کرتے وقت ہم، اپنے انفرادی شعور سے قطع نظر کر کے، خود اس شے کی مستقل بالذات حقیقت و نوعیت کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جہاں ہم یہ آزادی محسوس کرتے ہیں کہ اپنی مرضی کے مطابق جس شے کے متعلق جو کچھ چاہیں خیال کر لیں۔ الف کو چاہے ب خیال کریں چاہے غیر ب، تو وہاں نہ یقین کا وجود ہوتا ہے، نہ عدم یقین کا۔ ذہن کی اس آزادی کو اگر ہم یقین سے بدلنے یعنی محدود کرنے کی کوشش کر رہے ہوں، تو یہ شک کی حالت ہوگی، اور اگر یہ کوشش مفقود ہو، تو محض تخیل ہوگا۔ کیونکہ یقین یا عدم یقین کے لئے ذہنی آزادی کی کچھ نہ کچھ تحدید لازمی ہے۔"

غرض یقین کا انحصار فعلیت اور اس فعلیت کی تحدید دونوں چیزوں پر ہے، اور یہ کوئی تناقض نہیں، بلکہ بالآخر دونوں چیزیں مل جاتی ہیں۔ ذہنی میلانات پر یقین اسی لئے منحصر ہوتا ہے، کہ بغیر یقین کے ان کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ مقاصد کا پورا ہونا وسائل ہی پر موقوف ہے۔ لیکن استعمال وسائل کے لئے ضروری ہے، کہ ہم ان کے

مفید و موثر ہونے کا یقین رکھتے ہوں۔ لہذا جو طلب مقصد کا میلان ہے وہی ایسی باتوں کے یقین کا بھی میلان ہوتا ہے، جو حصول مقصد کو ممکن بناتی ہیں۔ لیکن یہ امر کہ کون سے وسائل مفید طلب ہونگے، اور کون سے نہیں، یہ ہماری مرضی کے تابع نہیں، بلکہ اُس دنیا کی نوعیت و حالات پر موقوف ہے، جس میں ہم رہتے ہیں۔ اس لئے کسی شے کے متعلق یقین قائم کرتے ہیں، خود اپنے ذاتی میلانات کے علاوہ مستقل بالذات بیرونی حالات سے مطابقت کی بھی کچھ نہ کچھ کوشش کرنا پڑتی ہے، جو ہماری ذہنی فعلیت میں کم و بیش تحدید کا باعث ہوتی ہے۔ باقی اگر کسی شے کا چاہنا اور اس کا ہو جانا ایک ہی بات ہوتی، تو البتہ ہماری آزادی غیر محدود ہوتی، اور یقین جیسی کسی چیز کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ کسی مقصد کے وسائل سوچنے میں، ہم کو یہ آزادی نہیں حاصل کہ جس قسم کی تجاویز و تصورات چاہیں قائم کرلیں۔ وسائل کی کامیاب فکر کے لئے ضروری ہے، کہ اپنی ذاتی مرضی و خواہش کے علاوہ دیگر حالات کی مزاحمت کو بھی پیش نظر رکھا جائے، ورنہ مقاصد کا حصول اُس سے زیادہ ممکن نہ ہوگا، جتنا زمین پر پاؤں رکھے بغیر چلنا ممکن ہے ❊

۴۔ یقین کے ذہنی و خارجی عوامل کی اضافی اہمیت میں اختلاف

یقین کے پیدا کرنے میں دو عوامل شریک ہوتے ہیں، ایک ذہنی یا ذاتی دوسرا خارجی و معروضی۔ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک بجائے خود کافی نہیں، بلکہ دونوں کی شرکت ضروری ہے۔ البتہ ان کی اضافی اہمیت میں بہت کچھ اختلاف ہوسکتا ہے۔ شدید عملی ضرورت میں اگر یقین کا خارجی مواد ناکافی بھی ہو، تو بھی آدمی کسی نہ کسی فیصلہ پر پہنچ ہی جاتا ہے۔ مثلاً جو شخص سمندر میں ڈوب رہا ہو، اُس کو اگر کوئی چٹان مل جائے، تو گو اس پر پاؤں جمانے کی مطلق جگہ نہ ہو، تاہم وہ چڑھنے کی کوشش فوراً شروع کر دیگا۔ مثل مشہور ہے، کہ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا بہت ہوتا ہے یعنی یہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسی چیزوں پر اعتماد کرلیتا ہے، جن پر بصورت دیگر ہرگز نہ کرتا۔ غرض جب کوئی عملی ضرورت یقین کی داعی ہوتی ہے، اور اگر یقین نہ کیا جائے، تو فعلیت معطل ہو جاتی ہے، تو ایسی حالت میں خارجی عوامل کیسے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، پھر بھی آدمی کو قبول ہی کرنا پڑتے ہیں بخلاف اس کے اگر کسی ضرورت کو پورا کرنا نہ ہو، تو یقین کی جانب مطلق میلان نہ ہوگا اور ذہن ایسے سوالات میں مصروف رہیگا، جن کو خود اس کی فعلیت مقتضی ہے ❊

انسان کا ذہن جس قدر کم ترقی یافتہ اور ابتدائی حالت میں ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا اثر زیادہ نمایاں و غالب ہوتا ہے۔ چنانچہ وحشی قوموں کے اعتقادات قریباً تمام تر اُسی تنگ دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کے اندر ان کی عملی ضروریات محدود ہوتی ہیں۔ ان ضروریات کی بنا پر وحشی انسان جن باتوں کو باور کر لیتا ہے، ان کی خارجی بنیاد ہم کو بار ہا تار عنکبوت سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایک وحشی کا ذہن ایسے سوالات میں اپنے کو نہیں الجھاتا، یا بہت ہی کم الجھاتا ہے، جو اس کی عملی ضروریات کے تنگ دائرہ سے باہر ہوں۔ چنانچہ جو شے بظاہر ان ضروریات سے بے تعلق معلوم ہوتی ہے، وحشی آدمی کا ذہن اس کو نظر انداز کرنے میں بہت سی ایسی باتوں کو نظر انداز کر جاتا ہے، جو درحقیقت غیر متعلق نہیں ہوتیں۔ اسی لئے جب یہ کسی چیز کے بارے میں یقین قائم کرتا ہے، تو بعض نہایت اہم امور پر اس کی نظر صرف اس لئے نہیں پڑتی، کہ یہ مخفی و پوشیدہ ہوتے ہیں، اور بغیر کافی غور و فکر کے ان کا تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ لہٰذا جس قدر اغراض و ضروریات کا دائرہ تنگ ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا غلبہ ہوتا ہے، کیونکہ جو خارجی عوامل، اسی تنگ دائرہ سے صریحی یا بالکل کھلا ہوا تعلق نہیں رکھتے، اُن سے ذہن لازماً اندھا رہتا ہے۔

یقین کے لئے محرکات پیدا کرنے کے علاوہ ذہنی عوامل اسی یقین کی نوعیت کا بھی تعین کرتے ہیں۔ اگر کوئی سلبی حکم فعلیت کے تعطل کا باعث ہو رہا ہو، تو خود یہ فعلیت ہی ایجابی حکم کے لئے ایک قوت و تائید بن جاتی ہے، و کذالک بالعکس۔ کسی مقصد کے حصول کے لئے، جو تدبیر یا تصوری مرکب ہمارے پیش ذہن ہے، اگر اس کے سوا، یا اس سے بہتر کوئی اور تدبیر نظر نہ آتی ہو، تو نفس اس مقصد کا میلان طلب ہی پیش ذہن تدبیر کو قبول و باور کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ اگر اس تدبیر کا قبول نہ کرنا کسی دلی مقصد کو قربان کر دینے کے ہم معنی ہو، تو ہماری خواہش اپنا سارا زور اس کے قبول کرنے پر لگا دیتی ہے۔ اسی لئے جو لوگ بہت زیادہ باہمت اور مستقل مزاج ہوتے ہیں، وہ جس چیز کے یقین کی خواہش رکھتے ہیں، اکثر اس کو یقین کرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ بقول اُوِیڈ کے کہ

لیکن اس خیال میں ہم کو بہت زیادہ مبالغہ سے نہ کام لینا چاہئے جس آدمی میں خوف

بزدلی یا بے اعتمادی زیادہ ہوتی ہے، اس پر یہ مقولہ صادق نہیں آتا، کیونکہ یہ چیزیں ناگوار احتمالات کے قبول پر زیادہ آمادہ کرتی ہیں۔ جس شخص میں خطرات ومشکلات کا مقابلہ کرنے کے بجائے ان سے بھاگنے کا رجحان ہوتا ہے، وہ حالات کو اپنے ناموافق ہی باور کرنے میں زیادہ مستعد ہوتا ہے۔ اگر کوئی چھوٹا خطرہ بھی پیش آئے، تو بھی وہ اس سے بچنے ہی کو ترجیح دیتا ہے۔ وحشی قومیں جن مذہبی اوہام میں مبتلا ہو جاتی ہیں، ان میں بہت کچھ حصہ خوف ہی کا ہوتا ہے ؎

اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، کہ یقین کے ذہنی وخارجی عوامل یا شرائط کا فرق منطقی نہیں، بلکہ محض ایک نفسیاتی فرق ہے۔ جو شے بھی ذہنی فعلیت پر اس طرح تصرف یا اس کی تحدید کرتی ہو، کہ فکر کو ایک راستہ کا پابند کرکے باقی راستوں کو مشکل یا ناممکن بنادے تو وہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے خارجی مزاحمت یا دباؤ ہے۔ گو ترقی یافتہ عقل کے نزدیک فی نفسہ یہ شے اس قسم کی مزاحمت کا منشا نہ ہو۔ کیونکہ ترقی یافتہ عقل وعلم پر مبنی منطقی تحلیل سے ثابت ہوسکتا ہے، کہ جو شے یہ مزاحمت پیدا کر رہی ہے، وہ محض ایک تصوری ائتلاف ہے، جو واضح ومتواتر ہونے کے باوجود بھی ایک غیر متعلق واتفاقی امر سے زائد حقیقت نہیں رکھتا۔ لیکن جو شخص اس کو غیر متعلق واتفاقی سمجھنے کے ناقابل ہے، وہ تو ائتلاف کی قوت مزاحمت کا منشا بھی اصل شے ہی کو سمجھے گا؎

"اتفاقی" یا "غیر متعلق" کے خود الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ اشیا کے خارجی علائق کی نسبت پہلے ہی سے ایک خاص منضبط خیال قائم ہوچکا ہے جو ان ائتلافی علائق کے منافی ہے، جن کو اتفاقی یا غیر متعلق کہا جاتا ہے۔ لیکن جس ذہن نے ابھی اس منضبط خیال تک ترقی نہیں کی ہے، وہ حقیقی واتفاقی کا یہ امتیاز کیسے کرسکتا ہے اسی لئے وحشی انسانوں میں اس کی تمیز نہیں ہوتی، اور ہر واضح ومتواتر ائتلاف بلاتفریق ان کے نزدیک حقیقی تعلق ہی کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی، الف اور ب میں ایسا ائتلاف پایا جاتا ہو، کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا واضح ومتواتر طور پر تصور پیدا ہوتا ہے، تو ایک وحشی انسان بھی یقین کرتا ہے کہ دونوں میں حقیقی وواقعی تعلق موجود ہے۔ اگر ہم کسی شخص پر شدید غصہ کی حالت میں اس کی تصویر کو پاؤں سے روندنے لگیں، تو اس وقت ہم کو یہی یقین ہوتا ہے، کہ گویا خود اس شخص کو ہم براہ راست نقصان پہنچا رہے ہیں۔ وحشیوں میں

بھی یقین حقیقی و مستقل طور پر موجود ہوتا ہے، کہ لوگوں کو اس طریقہ سے نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ سمجھتے ہیں، کہ کسی شخص کے نشانات قدم کو ہٹا دینے سے، اس کے سفر کو خراب کیا جاسکتا ہے، یا خود یہ لنگڑا ہو جاسکتا ہے۔ اسی طرح چینی یہ یقین رکھتے ہیں، کہ گزشتہ سلاطین کے سکوں کو اگر گھر میں لٹکا دیا جائے، تو ان کی روح ہماری حفاظت کرتی ہے۔ غرض اس قسم کے یقین کی بے شمار مثالیں ہم کو ملتی ہیں، جن میں پہلے سے قائم شدہ نظام یقینیات کے خلاف کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں بالکل مطابقت ہوتی ہے۔ اسی لئے ذہنی اغراض یا میلانات واضح و متواتر تصوری ائتلافات کے ساتھ مل کر بے روک ٹوک پورا تصرف حاصل کرتے ہیں؛

ابتدائی درجہ کے انسانوں پر ذہنی عوامل کے زیادہ غالب رہنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے، کہ ان کے پہلے سے قائم شدہ یقینیات نسبتاً وسعت میں کم اور انضباط میں ناقص ہوتے ہیں یقین کا کوئی مجموعہ اسی نسبت سے زیادہ منضبط و منتظم خیال کیا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ اس کے ترکیبی تصورات کے کسی جز کا انکار سارے نظام کو زیادہ درہم برہم کردے۔ متمدن انسان کے یقینیات جس درجہ مربوط و مرتب ہوتے ہیں، اسی درجہ وحشی انسانوں کے نہیں ہوتے۔ اسی لئے ان پر خارجی عوامل کا اثر کم ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے سے قائم شدہ اذعانات کا کسی نئی بات کے قبول یا عدم قبول پر جو اثر پڑتا ہے، اس کی نوعیت خارجی اثر یا عامل کی ہوتی ہے۔ یہ پرانے اذعانات خواہ کسی طرح بھی بنے ہوں اور چاہے یہ صحیح ہوں یا غلط، لیکن کسی نہ کسی حقیقی وجہ دکان سے انکار یا اثبات بہرحال ہوتا ہے۔ اب جس شے کو اس لئے رد کیا جاتا ہے کہ وہ ان پرانے اذعانات کے منافی ہے، یا اس لئے قبول کیا جاتا ہے، کہ ان کے مطابق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ حقیقی واقعات عالم کے منافی یا مطابق ہے۔ اسی لئے یقینیات کا مجموعہ جتنا زیادہ وسیع و منضبط ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی زیادہ خارجی عوامل کا اثر بڑھتا جاتا ہے؛

یہ عمل جب کافی ترقی کر جاتا ہے، تو بالآخر آدمی صحت کو پا لیتا ہے، کیونکہ غلطی توافق و مطابقت کو برابر نہیں نباہ سکتی، اور اس کا منافات آگے چل کر ظاہر ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ترقی کے ابتدائی مدارج میں معاملہ زیادہ تر بالعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ جہالت کی حالت میں عملی ضروریات یا مجبوریوں کی بدولت اذعانات کی جو بنیاد قائم ہو جاتی ہے، اس پر نئی

عادت کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اس طرح غلطیوں کا ایک ایسا باقاعدہ نظام بن جاتا ہے، جس کے اگر کسی جز میں بھی خلل پڑتا ہو، تو سارے نظام کی مجموعی قوت اس کی مزاحمت کرنے لگتی ہے ؛

۵۔ اجتماعی عوامل کا اثر

اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری تشکیل دراصل ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہٰذا افراد کے اذعانات کی تعمیر بڑی حد تک اُن اذعانات سے ہوتی ہے، جو اس کی جماعت میں شائع و ذایع ہوتے ہیں۔ یہ خارجی عامل بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ البتہ اس کی منطقی صحت اُس عمل پر موقوف ہوتی ہے جو ان شائع و ذائع اذعانات کو پہلے پہل وجود میں لاتا ہے۔ اگر ان کی ابتدائی بنیاد ٹھیک نہیں ہوتی، تو جماعت کی مہر تصدیق، ان کو صرف اُن شبہات سے محفوظ رکھتی ہے، جو بصورت دیگر افراد کے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کے متعلق پیدا ہو سکتے تھے مثلاً اگر کسی جماعت میں جادو کا یقین و اعتقاد پہلے ہی سے موجود ہے، تو جو لوگ یہ سمجھتے ہیں، کہ اُن کا ذاتی تجربہ بھی اس کی شہادت دیتا ہے، اُن کے یقین کو جماعت کے اعتقاد سے، بہ نسبت اس شخص کے بہت زیادہ فائدہ پہنچے گا، جو ان کی مخالفت کی جرأت کرسکتا ہے۔ قوی سے قوی استدلال اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق بھی اس قسم کے بودے خیالات پر مشکل ہی سے غالب آسکتی ہے، کہ فلاں جادوگرنی لڑکوں کو بیمار ڈال دیتی تھی یا گاؤں کا دودھ خشک کر دیا کرتی تھی۔ کیونکہ جب اس قسم کے واقعات کی جماعت میں ایک مسلمہ توجیہ موجود ہے تو پھر اپنی نئی توجیہات پیش کرنا، ایک لاطائل و بیہودہ بات معلوم ہوتی ہے ؛

جو شخص ساری جماعت سے الگ کوئی نرالی بات نکالتا ہے، اسکو کج رو یا سڑی خیال کیا جاتا ہے اور فوراً دبا لیا جاتا ہے۔ نیز بیرونی اثرات کے بغیر خود کسی جماعت کے اندر اس قسم کا شخص شاذ ہی پیدا ہو سکتا ہے ؛

کسی جماعت کے لوگ اپنے اعتقادات اکثر ایک دوسرے کے اعتماد پر قائم رکھتے ہیں جیسے کہ جزائر سسلی کے باشندوں کی نسبت کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے کے کپڑے دھو کر اپنی روزی میں قلیل اضافہ کرتے ہیں ؛

۶۔ ابتدائی درجہ کے یقین کی بعض خصوصیات

اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ نئے اذعانات کا پیدا ہونا ہر قدم پر پرانے اذعانات کی نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا انسانی خیالات کی تاریخ میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ سلبی پہلو

سے تو ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تصورات کے جن پیچیدہ نظامات سے باہم مانوس و واقف ہیں، ترقی کے ابتدائی مدارج میں اُن کا وجود نہیں ہوتا۔ خصوصاً میکانکی تشکیل و ترکیب کی قوت اور عمل فطرت کی میکانکی فہم ابتداءً نہایت ہی محدود و ادنیٰ درجہ کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مادی اشیا میں باہمی تعامل کے بعض عام اسباب و شرائط ایسے ہیں، جن کو ہم تو برابر تسلیم کرتے ہیں، لیکن وحشی انسانوں یا متمدن جماعت کے جاہلوں کے لئے وہ ناپید ہیں۔ ابتدائی درجہ کا ذہن یہ ممکن خیال کرتا ہے، کہ ہر شے ہر شے پر عمل کر سکتی ہے۔ اُس کے نزدیک کسی منفرد شے کی وحدت ہی اس کے اجزا میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے، نہ یہ کہ اجزا کا ربط و تعلق، اس کی وحدت کا باعث ہوتا ہے۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ کسی انفرادی کل کے ترکیبی اجزا انفصال کے بعد بھی ایک دوسرے پر کیوں نہ عمل کر سکیں۔ علاوہ بریں کونسی شے کسی انفرادی کل کا جز ہے، اور کونسی نہیں ہے، اس بارے میں بھی وحشی انسان کا خیال ہم سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ وحشیوں پر اُن اتفاقات کا بہت قوی اثر پڑتا ہے، جن کو ہم اتفاقی اور غیر متعلق کہتے ہیں۔ جو چیز ان کے ذہن میں کسی شخص یا شے کے ساتھ عادۃً مربوط و منسلک ہو جاتی ہے، اُس کو یہ اس شخص یا شے کا ایسا جز خیال کرنے لگتے ہیں، جو گویا ہر حال میں اس سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک مردہ جسم کا اپنی روح کے ساتھ اور کسی بریدہ عضو کا اس شخص کے ساتھ جس کا یہ عضو ہے، برابر تعلق قائم رہتا ہے۔ اسی بنا پر وہ محسوس کرتے ہیں کہ جو کچھ مردہ جسم کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر روح پر پڑتا ہے، اور جو کچھ کسی بریدہ عضو کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر اُس شخص پر پڑتا ہے، جس کا یہ عضو ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے کپڑے یا اوزار و اسلحہ وغیرہ کے خیال سے چونکہ ہمیشہ اس شخص کا خیال آجاتا ہے، اس لئے ایک وحشی آدمی ان چیزوں کو اس کی ذات سے خارج نہیں سمجھتا، بلکہ گویا خود اسی کے اجزا ہیں، جن میں اس کی وحدت کا عمل و تصرف برابر جاری رہتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا نیزہ اس کو مل جائے، تو سمجھتا ہے، کہ اس کی قسمت و بہادری وغیرہ بھی مل گئی۔ عالم کی مجموعی وحدت کو بھی وہ مبہم طور پر منفرد اشیا ہی کی سی وحدت خیال کرتا ہے یعنی وہ وحدت عالم کی توجیہ ایسے یکساں و کلی نظام قوانین سے نہیں کرتا، جو اس کے اجزا میں ربط و انضباط کا باعث ہے، بلکہ یہ خیال کرتا ہے، کہ دنیا کے واقعات و اشیا میں اس لئے باہم ارتباط ہے، کہ یہ بعینہٖ ایک ہی عالم کے اجزا ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے

دراصل کائنات کی ہر شے دوسری شے سے مربوط و متعلق ہو جا سکتی ہے۔ اشیا کی مخصوص و نوعی قوتیں اور ان کے افعال و خواص خود انتہائی حقائق معلوم ہوتے ہیں، جن کی مزید توجیہ و تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ہر تعامل و تعلق، جو کسی شدید عملی ضرورت کی بنا پر اچھی طرح ذہن میں جم جائے، بس وہ ایک واقعہ کی حیثیت سے قبول کر لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً عملی ضروریات کے لئے مستقبل کے علم سے زیادہ اور کسی شے کی احتیاج نہیں محسوس ہو سکتی۔ اسی لئے فال، شگون اور پیشین گوئی کے طریقوں پر اعتقاد کسی نہ کسی حد تک ساری دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اکثر ایک ایسی فوق البشر ہستی کی طرف رجوع کیا جاتا، جو غیب داں سمجھی جاتی ہے۔ مگر بالعموم ہر وہ شے جس میں کچھ مناسبت نظر آئے، شگون یا فال کا کام دے سکتی ہے۔ چنانچہ گولڈکوسٹ کی نیئ زبان بولنے والوں میں، پیشین گو طبقہ کے وہم میں بوقت ضرورت جو مناسب بات آجاتی ہے، اسی سے کام لیتا ہے۔ لڑائی کے زمانہ میں اگر یہ معلوم کرنا ہو، کہ کون فریق کامیاب ہوگا، تو اس کی ایک ترکیب یہ ہے، کہ رسی کو کسی درخت سے باندھ کر اس وقت تک کھینچتے رہتے ہیں، جب تک یہ ٹوٹ نہ جائے۔ کھینچنے کی حالت میں یکے بعد دیگرے دونوں فریق کا نام پکارا جاتا ہے، اور جس کے نام پر رسی ٹوٹ جاتی ہے، اسی کو غالب سمجھا جاتا ہے۔ ہم خود بعض اوقات پتوں سے فال زنی کا جو کام لیتے ہیں، اس کو بھی اسی طرح کے اعتقاد کی ایک مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔

لہٰذا وحشیانہ اور مہذب خیالات میں جو فرق ہوتا ہے، اس میں سب سے پہلی اہم بات یہی ہے، کہ ہماری تصوری تشکیل پر پہلے کے علم اور خصوصاً میکانکی نقطۂ نظر کی وجہ سے جو تحدیدات عاید ہوتی ہیں، وہ ابتدائی ذہن کے لئے ناموجود ہوتی ہیں۔ لیکن اس ناموجود یا سلبی جز کے علاوہ ایک اور ایجابی جز بھی قابل لحاظ ہے، جو وحشیانہ خیالات پر غالب رہتا ہے۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ انفرادی وحدت وحشی انسان کے لئے ایک مانوس شے ہے، جس سے وہ برابر کام لیتا رہتا ہے، لیکن ان انفرادی وحدات میں اس کے لئے سب سے زیادہ معلوم و مانوس اور دلچسپ انسانی افراد (یعنی خود وہ اور اس کی جماعت کے لوگ) ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ابتدائی ذہن پر ہم یہ رجحان غالب پاتے ہیں، کہ وہ ہر چیز کی تعبیر و توجیہ شخصی حیات اور شخصی تعلقات کی رو سے کرتا ہے۔ جس چیز سے اس کو نفع یا نقصان پہنچتا ہے، اسی میں

وہ کم و بیش اپنی ہی طرح کا کچھ نہ کچھ شعور موجود مانتا ہے۔ اس کا سبب یہی ہے، کہ وہ واقعات فطرت کی میکانکی توجیہ سے قاصر و ناآشنا ہوتا ہے۔ جب آدمی کسی مشین کی ساخت اور اس کے عمل کو پوری طرح سمجھ لیتا ہے، تو پھر وہ اس کو اپنا جیسا ایک مستقل بالذات، ذی شعور صاحب ارادہ فاعل نہیں خیال کر سکتا۔ مگر جب مبدء فعلیت کو کوئی ایسی اصلی و مستقل بالذات چیز قرار دے لیا جائے، جو انفرادی شے کی نفس ماہیت میں داخل ہو، تو پھر اس فعلیت کو شخصی یا نیم شخصی سمجھنے سے کیا بات مانع ہوسکتی ہے۔ شاعر کو اپنے شاعرانہ عالم میں بھنور ایک زندہ شے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عالم میں گو وہ یہ واقعہ بھول جاتا ہے، کہ پانی دراصل بعض عام قوانین کی بنا پر خاص حالات میں، اس قسم کی صورت اختیار کر لیا کرتا ہے، جس کو بھنور کہا جاتا ہے۔ وحشی انسان، اس واقعہ کو بھولتا نہیں، بلکہ سرے سے ناواقف ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے ہمارے شاعرانہ تخیل کی محض ایک عارضی کیفیت ہے، وہ وحشی ذہن کی مستقل و سنجیدہ حالت ہوتی ہے کیونکہ اس کی تائید و پشت پناہی پر عملی ضروریات ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کے شخصی عوامل کی موجودگی میں آدمی اپنے کو بالکل بے بس کبھی نہیں پاتا، اس لئے کہ ان پر اثر ڈالنے کی کوشش ہمیشہ اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ اپنے ہم جنسوں پر۔ ان کو وہ منت سماجت، نذر و نیاز، عاجزی و خوشامد سے منا سکتا ہے، حتی کہ تہدید و تخویف سے بھی کام نکال سکتا ہے۔ البتہ یہ وسائل بارہا ناکام رہتے ہیں، لیکن یہ ناکامی ایسی ہے، جس سے انسانوں پر اثر ڈالنے میں بھی بکثرت دوچار ہونا پڑتا ہے۔ بلکہ اشیا میں شخصی ارادہ و شعور کو قبول کر لینے کے بعد ناکامی کی توجیہ زیادہ آسانی سے ہوسکتی ہے، اور اگر کامیابی ہوئی، تو یہ ارادہ و شعور کی موجودگی کی تشفی بخش شہادت بن جاتی ہے۔ پھر ناکامی کی صورت میں یہ خیال کر لیا کہ ہم سے دانستہ کوئی ایسی خطا و غفلت ہوئی ہے، جو ان کی مستقل ناراضی کا باعث ہے۔ علاوہ بریں یہ تو ہمیشہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ان کی رضاجوئی کا لحاظ ہم نہ کرتے، تو ہماری حالت اس سے بھی بدتر ہوتی، جیسی کہ ہے۔ غرض ارادہ و شعور میں اتنی گنجائش ہے، کہ ہر صورت کی کچھ نہ کچھ تاویل و توجیہ کر لی جا سکتی ہے۔

یہ ثابت ہوچکا ہے کہ شخصی وجود کا ابتدائی تصور ہمارے ترقی یافتہ تصور سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ فرق واختلاف فطری اشیا و عوامل کو متشخص بنا لینے سے ظاہر ہوتا ہے

جس طرح کہ انسانی تشخص داخلی و خارجی دو ذاتوں یا نفوس پر مشتمل ہوتا ہے، اسی طرح مشخص اشیا بھی ایک داخلی ذات رکھتی ہیں، ایک خارجی۔ اور جس طرح انسان کی داخلی ذات اس کے جسم کا گویا ایک قسم کا مثنی ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام مشخص اشیا اپنا ایک ہمزاد یا بھوت رکھتی ہیں، مثلاً نیزے کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی اس کا ہمزاد باقی رہ سکتا، اور لوگوں کو مار سکتا ہے۔ جب مردوں کے لئے کھانے، کپڑے اور برتنوں وغیرہ کی نذر کی جاتی ہے تو گویا انسانی روح ان چیزوں کے ہمزاد سے متمتع ہوتی ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تشخصات دو ہی نہیں بلکہ اور زیادہ ہو سکتے ہیں، جو سب ایک دوسرے سے اس طرح تعلق رکھتے ہیں، کہ ان کی مجموعی وحدت ہر ایک میں موجود و عامل ہو سکتی ہے۔ فطرت کے قوی و اہم عوامل پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ وحشیوں کے دیوتا زیادہ تر اسی طرح وجود میں آتے ہیں۔ گولڈ کوسٹ کی تشی زبان والے قبائل کا ایک دیوتا ہے، جس کو وہ بھینا کہتے ہیں، اور جو دراصل ایک دریا کا نام تھا۔ اس کی شکل انسان کی سی ہے جس کے ہاتھ میں تلوار اور درہ ہوتا ہے۔ اس کے پاس ایک تپائی اور مورتی ہوتی ہے، جو انسانی قربانی کے خون سے دھوئی جاتی تھیں۔ انسان کے جسم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے گاؤں کے چاروں طرف ڈال دی جاتی تھیں، تاکہ کوئی دشمن نہ داخل ہو سکے۔ ایک چٹان تھی، اس میں بھی اس دیوتا کا اثر و دخل مانا جاتا تھا۔ اسی طرح خود دریا، انسانی شکل کے بت، تپائی، مورتی، گوشت کی بوٹیوں اور اس چٹان میں بھینیا کا اثر الگ الگ مستقلاً موجود تھا، یعنی گویا ان میں سے ہر ایک میں وہ تشخص پذیر تھا[1]

---

[1] دیکھو ایلیس کی کتاب Ellis, the Tshi : Speaking people of the Gold Coast باب ۵۔

(۹)

باب

تصوراتِ کی احساسی کیفیت[1]

۱۔ تمہید

تصوری اعمال سے جو لذات و آلام تعلق رکھتے ہیں، ان کے دو ماخذ ہیں۔ یا تو وہ کسی واقعی حس و ادراک کی اُسی بقیہ احساسی کیفیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو تصوری اعادہ میں قائم رہ گئی ہے، اور یا ان کا منشا و موجب اسی حیثیت سے بذات خود نفس تصوری عمل ہوتا ہے، کہ یہ ایک مبنی بر غایت فعلیت ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے، کہ تصوری سلسلۂ خیال کے ساتھ ہمیشہ شدید یا خفیف عضوی حس ضرور پائی جاتی ہے۔ یہ سلسلۂ خیال حسیت عامہ میں تغیرات کا باعث ہوتا ہے، جو اکثر ایک نمایاں احساسی کیفیت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

۲۔ احساسی کیفیت کے شرائط احیاء

احساسی کیفیت کا احیا و اعادہ براہ راست نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کی اصلی پیدائش کے حالات و شرائط کے اعادہ و بحالی پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن، تصوری تمثال میں اصلی ادراک کا اعادہ زیادہ سے زیادہ جزوی طور پر ہوتا ہے لہذا اس کی احساسی کیفیت کا احیا بھی جزوی ہی طور پر ہونا چاہئے۔ گو افراد میں باہم بہت اختلاف ہوتا ہے، تاہم عموعی حیثیت سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ تصوری تمثال میں واقعی حس

---

[1] احساسی کیفیت سے مراد لذت والم کی کیفیت ہے۔ م

کے لذات و آلام کی آواز بازگشت نہایت ہی خفیف ہوتی ہے۔ باقی بعض صورتوں میں جو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کیفیات لذت والم کا زیادہ شدت کے ساتھ احیا ہوتا ہے، تو وہ درحقیقت عضوی حسوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ خیال کر کے کہ مجھ پر جراحی کا عمل ہونے والا ہے، مجھ کو شدید تکلیف و ناگواری کا احساس ہو سکتا ہے، لیکن یہ احساسی کیفیت عمل جراحی کے محض تصور سے تعلق رکھتی۔ اس قسم کی صورتوں سے قطع نظر کر کے معلوم ہوتا ہے، کہ تمثالی احیا میں خالص حسی لذات و آلام نہایت ہی ناقص و محدود طور پر پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی ہم کو کوئی قطعی حکم نہ لگانا چاہیئے۔ جو لوگ رنگوں کا بہت ہی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، وہ غالباً اپنے تصور میں بھی ایک معنی کر کے ان سے قریب قریب اتنا ہی لطف اٹھا سکتے ہیں، جتنا کہ ان کی واقعی حس کی صورت میں ؛

جو لوگ ذہنی تمثل کی کافی قوت رکھتے ہیں، وہ بالعموم ان لذات و آلام کا زیادہ کامل طور پر اعادہ کر سکتے ہیں۔ جو زمان و مکان میں اور اکی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو شخص بصری تصورات کو واضح طور پر قائم کر سکتا ہے، وہ جب کسی تصویر یا منظر کا خیال کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا یہ آنکھ کے سامنے ہے۔ اور اس کو بڑی حد تک وہی اصلی لطف آجاتا ہے، جو واقعاً دیکھنے کی صورت میں آیا تھا۔ ایسے بہت کم لوگ ہوتے ہیں، جن کو اعادۂ اصوات کی ایسی غیر معمولی قوت حاصل ہو، کہ وہ موسیقی کے ذہنی تصور سے قریباً وہی لطف اٹھا سکیں، جو اس کے واقعتاً سننے سے اٹھاتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ آواز کا واضح ذہنی تصور قائم کرنا نہایت مشکل ہے، البتہ واقعی سماعت بہت ہی آسان کام ہے ؛

واقعی ادراک کی صورت میں کسی شے کی خوشگواری یا ناگواری، اس کی حسوں کی بالذات و براہ راست احساسی کیفیت کے بجائے اس سے متعلق گزشتہ تجربات پر بھی مبنی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انگوروں کا خوشہ دیکھ کر ہم کو جو لذت یا خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ ہم پہلے انگور کھا چکے ہیں، اور ان کے مزہ کا ہم کو تجربہ ہے لہذا ان کو دیکھنے سے جو احساسی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس مجموعی اثر یا رجحان کے دوبارہ تہیج کا نتیجہ ہے۔ جو انگور کھانے کے گزشتہ تجربات ہمارے ذہن میں چھوڑ گئے تھے۔ یہ مجموعی رجحان مع اپنی احساسی کیفیت کے تصوری احیا کی صورت میں بھی دوبارہ تہیج

ہو جاتا ہے۔ گو بالعموم تصوری احیا کی ناگواری و خوشگواری اتنی شدید نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو کسی نہ کسی حد تک عموماً یہ موجود ضرور رہتی ہے۔ شعرا اپنے کلام کو موثر بنانے میں اکثر ایسی چیزوں کے ذکر سے کام لیتے ہیں، جن سے خوشگوار ائتلافات وابستہ ہوتے ہیں، مثلاً شراب کے ساتھ مستی کا جو ائتلاف تھا، اس سے کام لے کر مرزا غالب نے بادِ بہار میں کیا مستی[1] پیدا کر دی ہے ؎

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر　　بادہ نوشی ہے باد پیمائی

یا شہد کے مقابلہ میں شراب کی تعریف کرنا تھی، تو شہد کو "مگس کی قے" کہہ کر ایسی شیریں چیز کو کیسا مکروہ بنا دیا ؎

کیوں رد قدح کرے ہے زاہد　　یہ مے ہے "مگس کی قے" نہیں ہے

اس قسم کے اشعار میں ایسی چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جو گزشتہ تجربات کی بنا پر اپنے ساتھ ایک خوشگوار یا ناگوار اثر رکھتی ہیں اور اس لئے لازماً ان کا مجموعی نتیجہ بھی یہی ہوتا ہے ؎

تصوری لذات و آلام کا ایک نہایت اہم سرچشمہ گزشتہ کامیابیوں یا ناکامیوں کی یاد ہے۔ جس قدر ہم مشکلات پر زیادہ غالب رہے ہیں، اسی قدر ان کی یاد زیادہ لذت بخش ہوتی ہے۔ بلکہ جس شے میں ہم کشمکش اور جد و جہد کے بعد کامیابی حاصل کرتے ہیں، اس کا تصوری اعادہ اکثر اصلی تجربہ سے زیادہ لذت بخش اور الم سے پاک ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ گزشتہ رکاوٹوں اور دشواریوں کو جب ہم یاد کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ہم کو اس کا بھی شعور ہوتا ہے، کہ ان پر ہم غالب آ چکے ہیں، جس سے ان کی ناگواری، اصلی کشمکش کے مقابلے میں بہت ہی کم ہو جاتی ہے ایسی صورت میں ہم کو اپنے گزشتہ تجربہ کے ناگوار اجزا کو زیادہ دیر تک یا تفصیل کے ساتھ ذہن کے سامنے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان سے ہم صرف اتنا ہی کام لیتے ہیں، جتنا لذت کامیابی کو دوبالا کرنے کے لئے درکار ہے۔ جن چیزوں میں ہم ناکام رہے ہیں، ان کی یاد بھی بارہا ناگوار ہونے کے بجائے خوشگوار ہی ہوتی ہے، وجہ یہ ہے، کہ امتداد زمانہ کی بنا پر گزشتہ کامیابی و ناکامی سے ہم کو ایک بے تعلقی سی پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود ایک طرح کی فتح ہوتی ہے۔ اگر گزشتہ کشمکش اور مشکلات میں کوئی ایسی بات ہو جس کی بنا پر اس کی یاد سے بعد کو بھی ہماری دلچسپی قائم رہے تو یہ یاد معلوم ہونے کی جگہ لذت بخش ہوتی[2] ہے۔

---

[1] یہ اردو مثالیں انگریزی کی بجائے استعمال کی گئی ہیں، کہیں غالب کا قدر دان اشارات کو نہ سمجھ لیا جائے۔ م

[2] البتہ جب گزشتہ ناکامی کا سلسلہ ابھی جاری ہے، تو پھر اس کی یاد لذت بخش نہیں ہوتی ؎

اس کے علاوہ جن واقعات کی ناگواری تصوری احیا کی صورت میں بھی نہیں جاتی، ان کو ہم ہمیشہ کم و بیش بہ آسانی نظر انداز کر جا سکتے ہیں ؎

احساسی کیفیت کے احیا و اعادہ کی نسبت ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس میں ایک اہم قید کو ملحوظ رکھنا چاہئے وہ یہ کہ یقین اور تخیل کی صورت میں فرق کرنا ضروری ہے۔ کسی شے کا محض تصوری احضار بجائے خود باعث لذت یا الم ہو سکتا ہے، لیکن اُس کو اس لذت والم کے ساتھ غلط ملط نہ کرنا چاہئے، جو آئندہ خاص حالات کے اندر اس شے کی موجودگی یا ناموجودگی کے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس لذت کے ہم آئندہ حصول کی توقع رکھتے ہیں، اس کا تصوری احیا اپنی لذت بخشی میں کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ ایک گنجان شہر کا رہنے والا آدمی، درختوں، جنگلوں اور پہاڑوں کے تصور سے محض اپنے عالم تخیل کی جولانی میں لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن اس لطف میں اُس وقت ایک نیا اضافہ ہو جاتا ہے، جب اُس کو یہ معلوم ہو، کہ آئندہ تعطیل میں کشمیر، سوئٹزرلینڈ یا اسکاٹلینڈ کے مناظر کی سیر کے لئے وہ واقعتاً جا سکتا ہے، یا جانے والا ہے۔ بخلاف اس کے جب اس کو نظر آتا ہے، کہ یہ لطف اندوزیاں میری مقدرت سے باہر ہیں، تو معاملہ برعکس ہوتا ہے، یعنی لذت میں نہیں بلکہ الم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص، دن بھر کے کام کے بعد شام کو ایک ناول پڑھ رہا ہے، جس میں مچھلی کے شکار اور گرم ممالک کے مناظر کا ذکر دیکھ کر، اس کے ذہن میں یہ تخیل بندھ جاتا ہے، کہ وہ سامان شکار کے ساتھ اسکاٹلینڈ جا رہا ہے، یا اگلے جہاز سے وہ وسٹ انڈیز کے پرستان کا عازم ہے۔ ابھی شکار وغیرہ کے یہ تخیلات اس کے سامنے ہی ہیں، کہ دفعتہً یاد آتا ہے، کہ صبح پھر اسی پرانے کولھو میں جتنا ہے جس سے اُس کے سارے خیالی پلاؤ کو اچانک سخت صدمہ پہنچتا ہے[1]؛ اس صدمہ کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس کی توجہ خیالی دنیا سے ہٹ کر دفعتہً اپنی واقعی حالت پر جاتی ہے، تو نظر آتا ہے، کہ سیر و سیاحت میری مقدرت سے باہر ہے، جس کی بدولت اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عالم خیال کی لذتوں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ الٹے اپنی یہ بے بسی تکلیف والم کا موجب ہو جاتی ہے۔ اور بالعموم یہی ہوتا ہے۔ کہ جب کسی ایسی خوشگوار چیز کا خیال آتا ہے

---

[1] وارڈ کا مضمون انسائیکلوپیڈیا برٹینکا صفحہ ۵۶۸

جس کو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ حصول اس کے بس میں نہیں ہوتا، تو یہ خیال لذت کے بجائے الم کا سبب ہوتا ہے۔ ایسی ناقابل حصول چیزوں کی صورت میں اگر ہم تصوری احیا کا لطف اٹھانا چاہتے ہیں، تو اس کے لئے ضروری ہے، کہ ہم بہ تکلف یقین پیدا کرنے کی کوشش کریں، جو اکثر ناممکن ثابت ہوتی ہے ؎

۳۔ خود تصوری فعلیت کی احساسی کیفیت۔ (۱) یقین۔

تصوری فعلیت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ حقیقی و واقعی دنیا میں کوئی نیا نتیجہ پیدا کرنا یا اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی اضافہ کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری طرف یہ محض تخیل آفرینی پر مبنی ہوتی ہے ان دونوں کے لذت والم کے اسباب چونکہ ایک ہی ہوتے ہیں، اس لئے ان سے الگ الگ بحث کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ جو شے اس فعلیت میں معین ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث لذت، اور جو مزاحم ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث الم ہوتی ہے ؎

اب پہلے ہم ان تصورات کو لیتے ہیں، جو واقعی نتائج کی پیدائش یا اضافۂ علم کا منشا ہوتے ہیں۔ اس میں اعانت و مزاحمت کی دو صورتیں قرار دی جاسکتی ہیں، ایک مادی اور ایک صوری ؎

مادی رکاوٹوں سے مراد اُن حالات کا تصور یا پیش بینی ہے، جو ہماری کسی تجویز یا خواہش کے پورا ہونے میں واقعۃً مزاحم و سدِ راہ ہوسکتی ہیں۔ بقول اسپنوزا کے جو شے جسم کی فعلیت میں مانع ہو، وہ ذہن کی فعلیت میں بھی رکاوٹ ڈالتی ہے۔ جو شے کسی تجویز پر عمل درآمد میں مزاحم ہو اس کی پیش بینی اس تجویز کے سوچنے میں بھی مخل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں کسی تفریحی سفر کی فکر و تجویز میں ہوں اور معلوم ہوتا ہے، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں ہیں، تو یہ شے میرے خیالات و تصورات کے بہاؤ میں اُسی طرح مانع ہوتی ہے، جس طرح کہ ان پر واقعۃً عمل درآمد میں مانع ہوگی۔ جو کچھ مزاحمت کے بارے میں کہا گیا، وہی اعانت پر بھی صادق آتا ہے۔ جو حالات کسی تجویز کو عملی جامہ پہنانے میں آسانی پیدا کرتے ہیں، وہ اسی تجویز کے سوچنے میں بھی معین ہوتے ہیں ؎

بخلاف اس کے صوری اعانت و مزاحمت خود تصورات پر نہیں، بلکہ ان کی روانی یا بہاؤ کی صورت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ واقعی حالات نہیں، بلکہ خود ہماری

ناواقفیت، غلط فہمی یا پراگندہ خیالی ہوتی ہے۔ سوچتے سوچتے جہاں کسی اہم یا نازک موقع پر کوئی شک یا تناقض پیدا ہو، تو سلسلۂ خیال اسی طرح رک جاتا ہے، جس طرح کہ خارج کی کسی واقعی رکاوٹ کے علم سے۔ مثلاً وہی صورت لو کہ ہم کسی سفر کی تجویز میں ہیں، لیکن اس میں یہ دشواری نہیں، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں، بلکہ سرے سے یہ جاننے ہی کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں، کہ اوقات ہیں کیا تو ایسی حالت میں بھی فہنی فعلیت کی روانی رک جاتی ہے۔ کیونکہ ہمارے مناسب مقصد ریل کا ملنا اور نہ ملنا دونوں باتوں کا احتمال مساوی ہے، لہذا اس حیص بیص میں قدرتاً سلسلۂ خیال آگے نہیں بڑھتا۔ اب فرض کرو کہ ایک شخص کہتا ہے، کہ گاڑی کے اوقات حسب منشا ہیں اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں اور میرے نزدیک دونوں واقف کار ہیں، تو حیص بیص وتذبذب کی یہ تکلیف اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ ایک کا بیان ذہنی فعلیت کو آگے بڑھاتا ہے، اور دوسرے کا بیان اس کا پاؤں پکڑ لیتا ہے۔ "نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن"۔ اس کے بعد اگر بالآخر ہم کو یہ قطعی طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ گاڑی ٹھیک اسی وقت جاتی ہے جبکہ ہم چاہ رہے ہیں، تو اس کشمکش سے رہائی ہو جاتی ہے اور سلسلۂ خیال آگے چل پڑتا ہے، جس سے نہایت درجہ خوشی ولذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اگر ہم تعارض وتذبذب کے بغیر کسی اہم و پیچیدہ تجویز کے تمام ذہنی مراحل آسانی واستواری کے ساتھ طے کر لیتے ہیں تو اس سے لذت ملتی ہے ہو

الم کا ایک اور صوری سبب، وہ جدوجہد ہے، جو ہم کو ایسی چیزوں کے مابین ربط وتعلق دریافت کرنے کے لئے کرنا پڑتی، جو باوجود کوشش کے بےجوڑ اور نامربوط معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً وہ ہوگی، جبکہ ہم کسی دوسرے کے سلسلۂ خیال کو، اس کی تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ یہ جو کچھ کہتا ہے، ہم اس میں منطقی ربط تلاش کرتے ہیں، لیکن اگر اس کا بیان الجھا ہوا ہو، یا مضمون ہماری سمجھ سے باہر ہو، تو بجائے ربط کے بے ربطی نظر آتی ہے، اور جس قدر اس میں ربط پیدا کرنے کے لئے ہم کو زیادہ زور لگانا پڑتا ہے، اسی قدر زیادہ تکلیف ہوتی ہے اسی طرح اس وقت ہم کو بڑی مسرت ہوتی ہے، جبکہ ایسے واقعات جن کو ہمارا ذہن اب تک غیر مربوط سمجھتا رہا ہے، کسی ایک نقطۂ نظر کے اندر آجاتے ہیں، اور یہ معلوم

ہو جاتا ہے، کہ سب کے سب ایک ہی اصول کے مختلف جزئیات ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ذہنی فعلیت کی استعداد بڑھ جاتی ہے وہ جب بظاہر مختلف وغیر مربوط جزئیات کے اندر ہم کو کسی واحد و مشترک اصول کا پتہ لگ جاتا ہے، تو ہماری توجہ پراگندہ ہونے کے بجائے ایک ہی مرکز پر آجاتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ایک بڑا میدان ہمارے سامنے آگیا ہے[1]۔

ہم نے جو عام اصول قرار دیا ہے، کہ ذہنی فعلیت میں مزاحمت و دشواری مولم ہوتی ہے، اور اعانت و آسانی لذت بخش ہوتی ہے، یہ بجائے خود صحیح ہے، لیکن بعض پیچیدگیوں کی تشریح ضروری ہے، ورنہ خلط مبحث کا اندیشہ ہے۔ سب سے پہلے تو یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ کسی مقصد کے حصول میں جو رکاوٹ پیش آتی ہے، لازمی نہیں، کہ وہ ذہنی فعلیت کو منقطع ہی کر دے۔ جو چیز درحقیقت مولم ہوتی ہے، وہ یہ کہ ایسی حالت میں آدمی کو گویا ایک آہنی دیوار سے مقابلہ پڑ جاتا ہے لیکن ساتھ ہی ایسی رکاوٹ کی صورت میں، خواہ وہ مادی ہو، یا صوری، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ تصورات کی روانی بند ہونے کے بجائے اور تیز ہو جائے۔ جس طرح کہ پہاڑ پر چڑھنے کے خطرات چڑھنے والے کی جسمی و ذہنی فعلیت کو بڑھا دیتے ہیں۔ آدمی جس دشواری کے مقابلہ میں اپنے کو بے بس پاتا ہے، وہ اسی نسبت سے اس کے لئے مولم ہوتی، جس نسبت سے کہ وہ طلب قوی ہوتی ہے، جس کو یہ مٹاتی ہے۔ بخلاف اس کے جو دشواری اس کی قوتوں کو زیادہ ابھارتی اور مختلف صورتوں سے کام میں لاتی ہے، وہ الم کے بجائے لذت کا باعث ہو سکتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ واقعاً یہ لذت کا باعث ہو گی یا نہیں، تو اس کا انحصار مخصوص حالات پر ہوتا ہے۔ ہمارے مقاصد کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ جن میں کہ نفس مقصد ہی میں یہ بات داخل ہوتی ہے، کہ اس کو ایک خاص طور پر خود ہماری فعلیت کے ذریعہ سے حاصل ہونا چاہیئے، اور دوسرے وہ، جن میں کہ خود ہمارے عمل کی شرکت و عدم شرکت کا کوئی خاص لحاظ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم پتھر سے کسی نشانہ کو مارنا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو کوئی تشفی نہ ہو گی، کہ کوئی دوسرا شخص ہماری طرف اس کو مار دے، یا ہم

[1] وارڈ، انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، صفحہ ۸۳ ۵

نشانہ کے قریب جاکر تیر کو اس پر رکھ دیں۔ اسی طرح چیستاں کے بوجھنے میں اس سے ہم کو بہت ہی کم تشفی ہوتی ہے، کہ کوئی دوسرا شخص بتادے، کیونکہ اس کی لذت تو اسی میں ہوتی ہے، کہ ہم خود بوجھیں۔ بخلاف اس کے اگر ہم بھوکے ہیں، اور کھانا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے، کہ پکا پکایا کھانا ہمارے سامنے دسترخوان پر آجائے۔ اس واقعہ سے ہماری تشفی میں مطلق کمی نہیں ہوتی جو ہم نے خود نہیں پکایا ہے۔ بلکہ اگر ہم کو خود پکانا پڑے، تو اکثر حالتوں میں، اس سے ہمارا لطف کم ہو جاتا ہے ؎

ہم نے ان دونوں قسموں میں مقابلہ صرف اس لئے کیا ہے، تاکہ ان کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے، لیکن جہانتک واقعات کا تعلق ہے، زیادہ تر یہ دونوں ایک ساتھ ہی پائی جاتی ہیں یعنی کچھ تو ہماری تشفی آخری نتیجہ کے حصول پر مشتمل ہوتی ہے، جس کو مادی مقصد کہا جاسکتا ہے، اور کچھ عمل حصول پر مبنی ہوتی ہے، جس کو صوری مقصد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ فرض کرو کہ اُوڈیپس کو چیستان بوجھنے سے دلچسپی تھی، اور معمولاً اُس کو خود ہی بوجھنے سے تشفی ہوتی تھی۔ لیکن جب اس کو ابوالہول سے پالا پڑا تو اس کی اصلی تشفی تھیبس کی نجات اور اپنی جان بچانے میں تھی۔ معمولاً چیستاں کے بوجھنے میں دشواری کا پیش آنا اُوڈیپس کے لئے لذت کا ایک ذریعہ ہوسکتا تھا، کیونکہ اس سے اپنی ذہنی قوتوں کی آزمائش کا اُس کو زیادہ موقع ملتا تھا۔ لیکن ابوالہول جو چیستاں بجھانا چاہتا تھا، اُس کے حالات معمول سے مختلف تھے، کیونکہ اس کے بوجھنے پر تھیبس کی فلاح اور اپنی زندگی کا دارومدار تھا۔ اور ظاہر ہے، کہ یہ مقاصد اپنی ذہنی قوتوں کی داد دینے کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھے۔ لہذا اس صورت میں چیستاں کی دشواری جس قدر حصول مقصد کو مشتبہ کرتی، اسی قدر خالص الم کی موجب ہوتی، اور ذہنی دشواریوں پر غالب آنے کی معمولاً اُوڈیپس کو جو لذت حاصل ہوا کرتی تھی، وہ ایسی حالت میں دب گئی ہوگی ؎

مختصر یہ کہ رکاوٹ کے مقابلہ میں طلب کے جاری رہنے سے، چونکہ بیکار محنت پڑتی ہے، اس لئے جس قدر طالب اپنے کو اس رکاوٹ کی بنا پر بے بس پاتا ہے، اُسی قدر لازماً تالم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جہانتک یہ رکاوٹ طالب کو اس پر غالب آنے کے اسباب و ذرایع اختیار کرنے پر ابھارتی ہے، وہاں تک چونکہ یہ ذہنی فعلیت کو تیز کرتی ہے، اس لئے موجب لذت ہوتی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اگر رکاوٹ ایسی ہو جس

کہ آخری نتیجہ یعنی مادی مقصد کے حصول میں اشتباہ پڑتا ہو، تو اس سے الم کی ایک وجہ پیدا ہو جاتی ہے۔ جس قدر یہ اشتباہ قوی اور مادی مقصد اہم ہوتا ہے، اسی قدر الم زیادہ ہوتا ہے؛

کسی فعلیت کی رکاوٹ اور اس میں کمی یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ رکاوٹ جو کسی سلسلۂ خیال کو آگے نہیں بڑھنے دیتی، اس کا پہلا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ میلانِ طلب کو زیادہ شدید کر دیتی ہے۔ اور اس شدت میں کمی ہمیشہ بتدریج ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کی جگہ کوئی اور فعلیت لے لیتی ہے۔ جس قدر طلب زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی قدر اس کی شدت کے کم ہونے میں زیادہ وقت لگتا ہے؛

رکاوٹ کا دور ہونا، خواہ وہ اپنے عمل سے ہو یا خارجی اسباب سے، بہر حال باعث لذت ہوتا ہے۔ یہ لذت اس الم کے محض مساوی نہیں ہوتی۔ جو رکاوٹ یا مزاحمت سے پیدا ہوا تھا، بلکہ کبھی اس سے کم ہوتی ہے، اور اکثر زیادہ جب تکلیفِ مزاحمت زیادہ طویل و شدید نہیں ہوتی، تو اس کے دور ہونے کی لذت اکثر زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ شطرنج کی کسی چال میں جو دشواری پیش آتی ہے، گو کچھ دیر تک اُس کا کوئی حل نہیں سوجھتا، لیکن جب سوجھ جاتا ہے، تو اس کی مسرت اپنے ماقبل کی تکلیف کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر مثلاً ضلع جگت کی صورت ہے، جس میں ذہن کو بالکل بے جوڑ چیزیں ملانا پڑتی ہیں۔ اور قدرۃً روانی خیال میں ایک روک سی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ روک اس قدر عارضی و ضعیف ہوتی ہے، کہ کسی ایسی شے کی بہ مشکل ہی باعث ہوتی ہے، جس کو الم سے تعبیر کیا جا سکے۔ با ایں ہمہ اس سے لطف اچھا خاصا حاصل ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں جو خفیف سی مزاحمت رونما ہوتی، چونکہ وہ فوراً ہی دور ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کا نتیجہ بجز لطف اندوزی کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا؛

یہ بات یاد رکھنی چاہیے، کہ جو اسباب ذہنی فعلیت میں معین ہوتے ہیں، وہی اس کے تہیج کا اصلی باعث بھی ہو سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک شخص دفعۃً مفلسی سے دولتمند یا دولتمند سے مفلس ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت کا ایک اثر تو یہ پڑ سکتا ہے، کہ افلاس کے زمانہ میں جو خواہشیں اس کے دل میں موجزن رہا کرتی تھیں ان کی تشفی کا

میدان کھل جاتا ہے۔ لیکن انکے علاوہ بہت سی ایسی خواہشیں یا میلانات ابھر آتے ہیں جو پہلے نسبتۂ مخفی تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ ان کی جگہ ان سے زیادہ ضروری میلانات نے لے رکھی تھی، اور کچھ اس وجہ سے کہ ان کے پورا کرنے کی استطاعت نہ تھی لیکن جب دولت ان کی تشفی کا دروازہ کھول دیتی ہے، تو یہ ابھر آتی ہیں۔ اسی طرح دوسری صورت میں، یعنی جب دولتمند آدمی مفلس ہو جاتا ہے، تو نہ صرف بہت سے پیش نظر حوصلوں اور آرزوؤں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اس کی امیرانہ زندگی کی بہترین عادتیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا پہلے کوئی جلی شعور نہ تھا، لیکن جب افلاس کی بدولت ان میں رکاوٹ پیش آتی ہے، تو یہ شعوری طلب و احتیاج بن جاتی ہیں۔ اور جو شے ان کی تشفی میں مانع ہے وہی ان کے وجود کا بھی باعث ہوتی ہے ×

۴۔ خود تصوری فعلیت کی احساسی کیفیت (۲) تخیل

تخیل کی ایک عام خصوصیت یہ ہے، کہ اس کا کوئی مادی مقصد نہیں ہوتا۔ نفس تصوری عمل کا پورا کرنا ہی مقصد ہوتا ہے، اپنے علم میں کوئی اضافہ یا واقعی دنیا میں کوئی نتیجہ پیدا کرنا پیش نظر نہیں ہوتا۔ لذت بخشی کے لئے تخیل کی یہ خصوصیت بہت مفید ہے۔ مادی اغراض و مقاصد کی طلب میں چونکہ ان واقعی حالات کے تابع رہنا پڑتا ہے، جن پر ان مقاصد کا حصول موقوف ہے۔ اس لئے لازماً ان موانع و مشکلات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے، جو عالم واقعی کی طرف سے پیش آتے ہیں۔ بخلاف اس کے تخیل کے حالات خود اپنے نفس ہی کے عائد کردہ ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ہم خیالی دنیا میں اپنے کو رستم سمجھ لیں، اور پھر یہ خیال باندھیں کہ ایک شیر سے مٹ بھیڑ ہو گئی ہے، تو تخیل میں اس کو اپنی رستمی کے سامنے بکری سمجھ کر چیر پھاڑ بھی ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اگر واقعاً کسی شیر سے مقابلہ کا اندیشہ ہو تو خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ تخیل میں ہم کو اختیار رہتا ہے، کہ صرف ایسے ہی مواقع کو سامنے آنے دیں، جن پر ہمارے تخیلی حالات آسانی سے غالب آسکتے ہوں، اور اس طرح بہ حیثیت مجموعی ہم اپنی لذت میں اضافہ کر سکتے ہیں ×

البتہ تخیل کی صورت میں بھی تصورات کے مابین ایک خاص ربط و تعلق یا ہمنا سبت کا پایا جانا لازمی ہے۔ کیونکہ صریحی تناقضات اس میں بھی اسی طرح رکاوٹ کی تکلیف کا باعث ہوتے ہیں، جس طرح کہ عملی مقاصد کے حصول یا طلب علم کی صورت میں ×

منطقی بے ربطی کے علاوہ، جو صریحی تناقض یا شک سے پیدا ہوتی ہے، ایک اور قسم کی بھی بے ربطی ہوتی ہے، جو کسی شے کے واقعی وجود یا عدم وجود سے قطع نظر کر کے نفس اس کا تصور قائم کرنے ہی پر اثر رکھتی ہے۔ کسی شے کی ساخت اور اس کی غرض میں جو نامناسبت پائی جاتی ہے، وہ اسی تحت میں داخل ہے۔ مثلاً زمین پر پتھر وغیرہ کا فرش چونکہ چلنے کی غرض سے بچھایا جاتا ہے، اس لئے وہ جس قدر ہموار ہو، بہتر ہے۔ لیکن اگر اس فرش پر ایسی پچی کاری کر دی جائے، جو دیکھنے میں ابھری ہوئی معلوم ہو، تو آنکھوں کو ناگواری ہوتی ہے۔ گو ہم اچھی طرح جانتے ہوں کہ واقعتاً یہ فرش بالکل ہموار ہے، پھر بھی بظاہر اس کا ناہموار نظر آنا، فرش کا جو تصور ہے، اس میں خلل انداز ہوتا ہے۔ اسی طرح کتابوں کا شیدائی اگر کسی پسندیدہ کتاب کو الماری میں الٹا رکھا ہوا دیکھتا ہے، تو اس کی طبیعت بے چین ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی ناگواری و بے چینی کسی شے کے محض خلاف عادت ہونے سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً لکھنؤ والے[1]، جو سانس کو مؤنث استعمال کرنے کے عادی ہیں۔ وہ جب کسی دہلی والے سے اس کو مذکر سنتے ہیں، تو برا معلوم ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا ناول یا ڈرامے کے کسی شخص کی سیرت میں اگر یکسانی و ہمواری نہ پائی جاتی ہو، تو گو اس کے افعال میں کوئی منطقی تناقض نہ ہو، تاہم یہ بے جوڑ سے ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے تصورات کی روانی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم کی بے ربطی تصوری فعلیت کی تمام صورتوں میں ہو سکتی ہے لیکن یہاں تخیل کے تحت میں اسی واسطے ہم نے اس کو لے لیا ہے، کہ اس کا اثر وجود و عدم وجود کے یقین سے قطع نظر کر کے، نفس تصورات من حیث تصورات کی روانی پر پڑتا ہے۔

۵۔ عواطف و جذبات | اوپر کتاب سوم (حصہ ۲، باب ۵) میں جذبات پر چونکہ پوری بحث ہو چکی ہے، اس لئے یہاں ان کی نسبت کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں جو کچھ ادراکی عمل کے متعلق بیان کیا جا چکا ہے وہی ضروری ترمیم کے ساتھ تصوری عمل پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ادراکی سطح پر خطرہ کی واقعی موجودگی خوف کا باعث ہوتی ہے اور تصوری سطح پر اس خطرہ کی پیش بینی کا یہی اثر ہوتا ہے۔ جذبہ کی تمام خصوصیات عامہ

[1] مثال بدل دی گئی ہے۔ م

جن کا کتاب سوم (حصہ ۲ باب ۵) میں ذکر آچکا ہے، یکساں طور پر ادراکی و تصوری عمل پر صادق آتی ہیں ٭

صرف ایک شے ایسی ہے، جس پر یہاں ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا، کہ جہاں تک جذبات کی بنیاد عضوی تغیر پر نہیں ہے، ان کی نوعیت بالعموم ایک طفیلی کی سی ہوتی ہے۔ یعنی یہ زیادہ تر ثانوی واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں اور مخصوص نوعی میلانات کے تابع ہوتے ہیں۔ مثلاً کتے کو ہڈی چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس میں پہلے ہی سے غذا کی مخصوص اشتہا یا ایک نوعی میلان موجود ہوتا ہے ٭

تصوری سطح پر اس قسم کے جو نوعی میلانات پائے جاتے ہیں وہ ادراک کے ابتدائی میلانات کی بہ نسبت بہت زیادہ متنوع و پیچیدہ ہوتے ہیں۔ تمام ایسے مختلف تصوری نظامات، جو ذہن و خارج کی تصوری تشکیل میں نشوونما پاتے ہیں اپنا ایک طلبی پہلو ضرور رکھتے ہیں۔ ہر نظام تصورات خاص حالات کے اندر ایک خاص طریقہ پر عمل و احساس کا رجحان رکھتا ہے۔ ان تصوری نظامات کا عام نام عواطف ہے، اور جذبات ان ہی عواطف کا گویا ایک شاخسانہ ہوتے ہیں ٭

جذبات و عواطف میں اس تفریق کی اولیت کا فخر مسٹر شانڈ کو حاصل ہے جس کی بہترین توضیح خود موصوف کے الفاظ میں یہ ہے، کہ جذبات "ایک معنی کر کے صفات کی حیثیت رکھتے ہیں، جو نسبتہً اپنے سے زیادہ مستقل و پائدار احساس کی توصیف کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے عواطف، مثلاً دوستوں کی محبت، گھر کی محبت، اور تمام ایسے احساسات جن کو ہم لفظ محبت یا دلچسپی سے تعبیر کر سکتے ہیں، جیسے کہ علم کی محبت، نیکی کی محبت، ہنر کی محبت، کتابوں سے دلچسپی، پیشہ سے دلچسپی، اپنی ذات سے دلچسپی وغیرہ، یہ محض صفات نہیں بلکہ نسبتہً ایسے مستقل و قائم بالذات موصوفات یا پیچیدہ کل کی حیثیت رکھتے ہیں، جو بالقوۃ جذبات کے تمام ممکن جزئیات پر مشتمل ہوتے ہیں ٭

جس شے سے ہمکو محبت ہوتی ہے..... یہ اگر موجود ہو، تو خوشی ہوتی ہے نہ موجود ہو تو آرزو ہوتی ہے اس کے ملنے کی توقع امید کے باعث اور اس کے ضایع ہونے کا اندیشہ بیم کا موجب ہوتا ہے، اس میں کوئی غیر متوقع تبدیلی ہو، تو اچنبھا یا تعجب ہوتا ہے۔ اس سے ہماری دلچسپی

کی راہ میں اگر کوئی خلل یا مزاحمت ہو، تو غصّہ پیدا ہوتا ہے اور اگر اس مزاحمت پر غلبہ فتح حاصل ہو، تو ترفع کی مسرت ہوتی ہے۔ آرزو کے پورے ہونے سے تشفی، نہ پوری ہونے سے مایوسی ہوتی ہے محبوب شے کے ضایع یا خراب ہونے پر تاسف، پھر اسکے مل جانے یا ٹھیک ہو جانے پر شادمانی ہوتی ہے، اور اس کی خوبی و عمدگی پر تحسین و آفریں کو جی چاہتا ہے۔ محبت و دلچسپی کے تمام عواطف میں جذبات کا یہ سلسلہ اپنے مناسب حالات کے مطابق واقع ہوتا رہتا ہے کہ

بعینہٖ یہی جذبات بصورت معکوس نفرت و کراہت کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں یعنی مکروہ چیز کی موجودگی میں لذت کے بجائے الم ہوتا ہے۔ اس کے حاصل کرنے کی نہیں بلکہ اس سے بھاگنے کی آرزو ہوتی ہے..... رنج و تاسف اس کے ضائع و خراب ہونے پر نہیں بلکہ اچھی حالت میں ہونے پر ہوتا ہے"[1] وقس علیٰ ہذا۔

جذبات و عواطف کا فرق بڑی حد تک بالقوہ و بالفعل یا رجحان و وقوع کا فرق ہے۔ مثلاً دوستی کے عواطف کو لو کہ بہ وقت واحد ان کا مجموعی شعور و تجربہ نہیں ہو سکتا، بلکہ کسی وقت حالات کے مطابق ان کے ایک ہی پہلو کا احساس ہوتا ہے اور کسی وقت دوسرے کا۔ فرض کرو کہ اگر ہم اپنے کسی دوست سے جدا ہو رہے ہیں تو اس وقت رنج کا احساس ہوگا۔ لیکن اگر ایک مدت کی جدائی کے بعد ہم اس سے عنقریب ملنے والے ہوں تو خوشی ہوگی۔ یہ رنج و خوشی واقعی تجربات ہیں، مگر وہ عاطفہ جو ان دونوں کا منشا ہے، یا دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کا ایک ساتھ تمام و کمال واقعی تجربہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک پیچیدہ جذبی رجحان ہوتا ہے، جو مختلف حالات کے اندر مختلف طریقہ سے ظہور کرتا ہے انھی مختلف ظہورات کا نام جذبات ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں، جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے، عاطفہ جذبات کی ایک کثیر تعداد کو مشتمل ہوتا ہے، جن میں وقتاً فوقتاً یہ اپنے کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ لیکن اس میں ایک اہم قید لگا دینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تمام عواطف ایک ہی طرح کے جذبات میں ظاہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ بلکہ اس کے برخلاف، جس عاطفہ پر کوئی جذبہ موقوف ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے لحاظ سے اس میں نوعی طور پر فرق

---

[1] character & emotions (سیرت و جذبات) رسالہ مائنڈ جدید سلسلہ (اپریل ۱۸۹۶ء) صفحہ ۲۱۷-۲۱۸

[2] کتاب سوم حصۂ دوم باب ۳

پڑ جاتا ہے، حتیٰ کہ یہ فرق اتنا اہم ہو سکتا ہے، کہ جذبہ کا نام ہی بدل جائے ۞

اس کی خاص مثال اُن جذبات کا باہمی فرق ہے جن کا تعلق علی الترتیب شخصی اور غیر شخصی موجودات سے ہوتا ہے۔ عام اشیا کی محبت سے جو جذبات ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں، انھیں کا تعلق اگر کسی انسان کے ساتھ محبت یا نفرت سے ہو، تو اس سے نئی نئی تفریقات پیدا ہو جاتی ہیں۔ رنج و خوشی، امید و بیم، غصہ و افسوس وغیرہ کے جو جذبات مختلف حالات میں مرغوب و پسندیدہ اشیاء کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، وہی اشخاص کے متعلق بھی ان سے محبت کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس صورت میں ہمدردی کا جو خاص جذبہ رونما ہوتا ہے، وہ نیا ہوتا ہے۔ بے جان اشیا، فنی مصنوعات یا علمی ایجادات وغیرہ کی محبت میں، جس چیز کو ہم جذبۂ ہمدردی سے قریب تر ملتا جلتا قرار دے سکتے ہیں، وہ وہ دلچسپی ہے، جو ہم ان کے بقا و ترقی یا اضافۂ حسن و خوبی میں لیتے ہیں، اور وہ تکلیف، جو ہم کو ان کے فنا و تنزل یا نقص و خرابی سے پہنچتی ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ اشیا شاعر الذات ہوتیں، جن کو خود اپنے بقا و ترقی سے خوشی اور فنا و تنزل سے غم ہوتا، تو اس صورت میں ایک ہی چیز کے متعلق دو ذی شعور ہستیوں میں ایک ہی طرح کا احساس یا جذبۂ ہمدردی پیدا ہوتا، چنانچہ انسانوں میں باہم جو محبت ہوتی ہے، وہ لازماً ہمدردی کا باعث ہوتی ہے، اور اس صورت میں رحم کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ محض اس تکلیف سے جداگانہ ہوتا ہے، جو کسی بے جان چیز کو ضرر یا نقصان پہنچنے سے محسوس ہوتی ہے ۞

"اسی طرح محبوب اشیا کی خوبی و عمدگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ محبوب اشخاص کی صورت میں عزت و احترام کے نئے جذبات میں ترقی کر جاتی ہے۔ عزت تو اس حالت میں جبکہ یہ خوبی و عمدگی تعجب انگیز نہ ہو، اور احترام اس حالت میں، جبکہ اس کی حیثیت اخلاقی تفوق و برتری کی ہو ۞

"سب سے آخر اس رنج و تاسف کو لو، جو ہماری کسی محبوب شے کو خود ہم سے نقصان یا ضرر پہنچ جانے پر ہوتا ہے۔ اگر یہ ضرر کسی محبوب شخص کو پہنچا ہے اور جس فعل سے پہنچا ہے، وہ اتفاقی نہیں بلکہ غصہ یا ناراضی کا نتیجہ ہے، تو اس سے ندامت اور توبہ کے نئے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ تو یہ رنج و افسوس کے عام جذبہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ اپنی ایک مخصوص جداگانہ نوعیت رکھتا ہے، جس میں خود اپنے کو ملامت کے ساتھ

تلافی مافات کی کوشش اور یہ عزم شامل ہوتا ہے، کہ آئندہ ایسا ہرگز نہ کریگا۔ علی ہذا
ندامت بھی اپنی ایک مخصوص نوعیت رکھتی ہے جس میں خوف، بلکہ ہول تک شامل ہوتا ہے
اس میں اپنے کئے پر افسوس ہوتا ہے، لیکن اس کی تلافی کی امید نہیں ہوتی، بلکہ ایسی
شدید مایوسی ہوتی ہے، جس سے گریز کی کوئی صورت نہیں نظر آتی۔[1]"

---

[1] کتاب سوم حصۂ دوم باب ۵ صفحہ ۲۱۸۔

باب (۱۰)

فیصلۂ ارادی

۱۔ طلبی ارتقا | طلبی ترقی غیر منفک طور پر وقوفی ترقی کے ساتھ وابستہ ہے۔ مجرد طلب کی ہم دو قسمیں کر سکتے ہیں ایجابی وسلبی، یعنی اشتہا واجتناب۔ نیز شدت وثبات کے مختلف مراتب اور کیفیتِ احساسی کے لحاظ سے بھی ہم اس میں فرق کر سکتے ہیں باقی ان کے علاوہ طلبی شعور میں جو کچھ فرق کیا جاتا ہے، وہ تمام تر وقوفی شعور کا فرق ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ طلب وقوف پر منحصر یا اس کے مقابل میں کوئی ثانوی شے ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے، کہ طلب اور وقوف ایک ہی عمل کی دو صورتیں یا دو جہات ہیں۔ وقوف اس عمل کی نوعیت متعین کرتا ہے، اور طلب کے بغیر کوئی عمل ہی نہ ہوتا، جس کی نوعیت متعین کی جاتی ؟

لہذا اس نقطۂ نظر سے کہ طلبی عمل عام ذہنی ترقی کے مختلف درجات سے وابستہ ہوتا ہے، ہم خود اس عمل کے بھی مختلف مراتب ودرجات قائم کر سکتے ہیں۔ ادراک کے درجہ میں ادراکی تہیج پایا جاتا ہے، جس میں جبلی تہیجات بھی داخل ہیں۔ اس کی عام خصوصیت یہ ہے، کہ جس فعلیت کو یہ مستلزم ہوتا ہے، وہ خارجی ارتسامات کے مناسب فوراً جسمی حرکات کی صورت اختیار کر لیتی ہے ؟

ادراکی تہیج اپنی اصلی نوعیت کو فنا کئے بغیر ایک خاص حد تک تصوری پیش بینی یا توقع کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لیکن اُس وقت ہم علانیہ ایک بلند سطح یا اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتے ہیں

جب کہ تصورات و معانی مستقل بالذات ہو جاتے ہیں، کہ ان کا سلسلہ تمام تر وقتی حالات کی پیداوار نہیں ہوتا" جبکہ ہم ایسے تجربات سے دوبارہ گزرنے کی خواہش کر سکتے ہیں، جن کے یاد دلانے کے لئے واقعاً کوئی شے سامنے نہ موجود ہو"[1] یعنی کسی نمایت کا محض تصور اس کے حصول کی ابتدائی کوشش و فعلیت کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اور یہ فعلیت بجائے خود کلاً یا جزاً سلسلۂ تصورات کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یہی وہ درجہ ہے، کہ جس میں خواہش کا لفظ اپنے صحیح معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ باقی ادراکی طلبوں کا بہتر نام تہیجات ہے "

خواہش کی اعلیٰ صورتیں تصوری فکر کی ترقی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں تعمیم یا کلیات سازی کا عمل طلب کے کلی میلانات اپنے ساتھ لاتا ہے۔ جزئی نتائج اور خاص خاص افعال کے بجائے ہم کردار کے کلی اصول و قواعد پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تصوری تشکیل ہمارے سامنے ایسے مقاصد پیش کرتی ہے، جو پہلے کبھی نہیں پورے ہوئے ہیں۔ یہ مقاصد ایسے پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ ان کا حصول موقع پیدا ہونے پر پیہم کوشش و فعلیت کے ذریعہ بتدریج ہی ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی کتاب کے لکھنے یا بعض اوقات اس کے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ بعض تصوری مقاصد ایسے ہوتے ہیں، جن کو آدمی خود اپنی انفرادی زندگی میں نہیں حاصل کر سکتا۔ بلکہ ان کی تکمیل میں اُس کا جو حصہ ہوتا، صرف اسی کو پورا کر سکتا ہے۔ کبھی اس میں شک ہوتا ہے، کہ آیا یہ مقاصد پوری طرح حاصل ہو بھی سکتے ہیں، بلکہ کبھی تو اسی کا یقین ہوتا ہے، کہ نہیں پوری طرح نہیں حاصل ہو سکتے۔ مقاصد کی یہی آخری صنف وہ بلند ترین مقاصد ہیں، جن کو بالعموم "نصب العین" سے تعبیر کیا جاتا ہے "

۲۔ تعقل ذات کا طلبی پہلو ذات، جس کو "میں"، (انا۔م) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے تعقل میں افراد کی گزشتہ، موجودہ اور آئندہ ساری انفرادی زندگی داخل ہے۔ نیز اس زندگی کے تمام ممکن و قابل تخیل تغیرات یا ترقیاں بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں کہ ذات کے اس پیچیدہ تصور کا نشو و نما کیسے ہوتا ہے۔ یہاں ہم کو یہ بتلانا ہے، کہ ارادہ کے جو صحیح معنی ہیں، جس میں تامل اور پسند یا اختیار داخل ہے اس کی آفرینش وابتدا کی توجیہ ذات ہی کے نشو و نما یا ترقی سے

---

[1] وارڈ صفحہ ۵۸۸

ہوتی ہے ؟

ارادی فعل کو تہیجی افعال سے، اور تامل کو تہیجی میلانات کے تعارض و تضادم سے صاف طور پر علیحدہ و ممتاز کر لینا چاہیئے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تہیج کے ماتحت جو صادر ہوتا ہے، وہ طلب کے کسی منفرد میلان کا نتیجہ ہوتا ہے، بخلاف اس کے ارادی فیصلہ میں پہلے اپنی ذات کے پورے نظام میلانات کے لحاظ سے خاص خاص طلبوں اور ان کے نتائج پر غور کیا جاتا ہے۔ جب دو بے تعلق تہیجات، متضاد راہ عمل کے مقتضی ہوتے ہیں، اس صورت میں اگر ذات کا تعقل بیچ میں نہ آجائے، تو ان دونوں کا باہمی تعارض بس ایک میکانکی حیثیت رکھتا ہے، جس میں محض حیوانی قوت کی زور آزمائی ہوتی ہے۔ اس کی مثالیں بعض اوقات بچوں میں اور حیوانات میں ملتی ہیں۔ ان کی ذہنی حالت دو قسم کے افعال کے مابین جھولے کے اُتار چڑھاؤ کی سی ہوتی ہے، جس میں باری باری سے ایک اوپر جاتا دوسرا نیچے آتا ہے، کبھی ایک غالب آتا ہے، کبھی دوسرا۔ "کسی بچہ کے سامنے جب دفعۃً کوئی اجنبی کتا آجاتا ہے، تو اسکی طرف بڑھنے اور اس سے بھاگنے کا ہیجان جلد جلد یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا ہے۔ بچہ کتے کی طرف بڑھتا ہے، پھر اپنے باپ کی طرف بھاگتا ہے، پھر کتے کی طرف جاتا ہے، پھر لوٹتا ہے، اسی طرح کرتا رہتا ہے"[1] پروفیسر ٹشنر کا بیان ہے، کہ ایک دفعہ اس کے دل میں "اپنے داہنے ہاتھ کی طرف دروازہ بند کرنے اور بائیں کی طرف ٹائپ رائٹر کے میز پر ہٹنے کے دو تہیجات پیدا ہوئے"۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ واقعۃً ایک بار داہنی جانب دروازے کی سمت بڑھا، اور پھر اس کو بند کئے بغیر دفعۃً ٹائپ رائٹر کی طرف مڑ گیا"[2]۔ ہم سبھوں کو اس قسم کے اپنے اپنے کچھ نہ کچھ تجربات یاد ہونگے؟

لیکن تامل کی صورت اس قسم کے متضاد جھکولوں کی سی نہیں ہوتی، کہ گویا کسی شے کو رسی سے کھینچا جا رہا ہے۔ اور اس تامل سے آدمی جس فیصلہ پر پہنچتا ہے تو وہ محض کسی ایک منفرد تہیج کا دوسرے پر غلبہ نہیں ہوتا۔ ارادی فعل متعارض میلانات میں سے کسی

---

[1] ٹشنر کی پرائمر آف سائکالوجی دفاعدہ نفسیات، صفحہ ۲۴۶

[2] ایضاً صفحہ ۲۴۷

ایک کے غلبہ کا نہیں، بلکہ اس ترجیح کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہم ایک فعل کو دوسرے پر دیتے ہیں۔ اس فرق کی بنیاد تعقلی ذات کی فاعلی حیثیت ہے۔ جس میں ذات فاعل سے قطع نظر کرکے "یہ" یا "وہ" کی دو شقوں کا سوال نہیں ہوتا، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے، کہ "میں یہ کروں؟ یا "وہ کروں"؟ فعل کی ہر شق پر مع اس کے نتائج کے غور کیا جاتا ہے، لیکن کوئی شق اپنی منفصل یا انفرادی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے پیش نظر ہوتی ہے، کہ اس تصور آفریدہ کل کا ایک جز ہے، جس پر "میں" کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ باقی وقتی تہیج ہمیشہ وقتی ذات سے تعلق رکھتا ہے، جو مجموعی ذات کا صرف ایک زود فنا ظہور رہوتی ہے۔ اور اگر اس تہیج کا فعل پورا ہو جائے، تو یہ فاعل تاریخ زندگی کا ایک ایسا ناگزیر جز بن جاتا ہے، جس پر ممکن ہے، کہ وہ عمر بھر افسوس کرے۔ مثلاً جام و صراحی سامنے دیکھ کر اس کے دل میں پینے کی خواہش پیدا ہو جا سکتی ہے (گو ساری عمر پرہیز گاری میں گزری ہو) اب اگر للچا کر اس نے شراب پی لی، تو اس فعل کی یاد ہمیشہ اس کی معمولی پرہیز گارانہ زندگی میں کانٹے کی طرح خلش کرتی رہیگی۔ وہ کبھی اس کا خیال بغیر اذیت محسوس کئے نہ کر سکیگا۔ معمولی ذات اور وقتی تہیج میں، جو یہ تضاد و تخالف پایا جاتا ہے، اگر ترغیب یا لالچ کے وقت اس کا احساس واضح طور پر موجود ہو، تو مے نوشی سے باز رکھ سکیگا، یا اگر یہ کافی نہ ہو، تو اپنی ذات کے متعلق مزید خیالات زیادہ کارگر ثابت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس کو اپنے کلیسائی عہدہ یا بڑائی کا خیال آسکتا ہے، یا اپنی زندگی کے اعلیٰ خیالات یاد آجا سکتے ہیں، وہ اپنے دل میں یہ سوچ سکتا ہے، کہ دوسرے اس کی نسبت اپنے دل میں کیا کہیں گے۔ فلاں مرحوم دوست جو اس سے بہت کچھ توقعات رکھتا، اگر زندہ ہوتا، تو اس لغزش پر اس کو کیسا صدمہ ہوتا۔ دوسرے لوگوں کی نگاہ میں وہ اس فعل سے کیسا حقیر و ذلیل ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کو یہ خیال آسکتا ہے، کہ بستر مرگ پر اس فعل کی یاد کیسی تکلیف دہ ہوگی۔ علیٰ ہذا اپنی ذات کے متعلق اسی قسم کے اور بے شمار تفصیلی خیالات اس کے دل میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ اس ساری تفصیل کی قطعاً ضرورت نہ پڑے۔ بلکہ وہ صرف اتنا کہہ سکتا ہے، کہ "ایں" میں ایسی حرکت کر رہا ہوں! "میرے دل میں ایسا خطرہ گزرا ہی کیسے"؟ اس صورت میں بلا کسی تفصیل کے صرف رجحانی تعقل ذات ہی فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہوگا۔ نفس شراب پینے کے خیال سے اسس کو ترغیب

ہوتی ہے، لیکن جب یہ سوچتا ہے، کہ "میں" اور شراب پیوں، تو طبیعت ہٹ جاتی ہے، اور فوراً اس کے پینے کا خیال دل سے نکل جاتا ہے ﴿

۳۔ تامل | بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ ذات کا خیال فوراً کسی ایجابی یا سلبی فیصلہ پر پہنچاتا ہے، بلکہ صرف یہ کرتا ہے، کہ عمل کو روک کر غور و تامل کا موقع دیتا ہے۔ یہ یاد رہے کوئی عمل اپنے پورا ہونے کی صورت میں، ذات پر بہ حیثیت مجموعی (جس میں ماضی، حال و مستقبل اور نصب العین سب داخل ہیں) جو اثر ڈالیگا اس کو شعور کے سامنے پوری طرح لانا ممکن ہے، کہ بغیر کم و بیش ایک طویل سلسلۂ خیال کے ممکن نہ ہو۔ جب ایسی صورت ہو، تو ذات کا تعقل بہ حیثیت مجموعی کسی خواہش کو نہ ابھارتا ہے، نہ دباتا، بلکہ اس وقت تک عمل کو التوا میں ڈالے رکھنا چاہتا ہے، جب تک کہ ذات، عمل، اور اس کے نتائج کے باہمی تعلقات کا ایسا تفصیلی تعقل نہ حاصل ہو جائے، جس کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی کا نام تامل ہے۔ تامل کرنے میں ذہن کے سامنے جو احتمالات ہوتے ہیں، وہ یا تو صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ فلاں شے کی جائے یا یوں ہی بے کئے رہنے دی جائے۔ یا پھر یہ احتمالات عمل کی دو یا دو سے زاید متضاد و متعین راہوں پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ اصولاً ان دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ جب عمل کی دو یا زائد متعین راہیں زیر غور ہوتی ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو ذات کے عام تعقل کے اعتبار سے دیکھنا پڑتا اور اسی نقطۂ نظر سے ان میں باہم ایک کا دوسرے سے موازنہ کرنا پڑتا ہے ﴿

حالت تامل میں جو عام نقطۂ نظر ہوتا ہے، اس کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے کسی خاص راہ عمل کا ممکن الاختیار ہونا سامنے آتا ہے، پھر میں ایک طرف اپنی ذات کے متعلق یہ سوچتا ہوں، کہ اس راہ کو اختیار کر کے اگر میں اپنی واقعی زندگی کا اس کو ایک جزو بنا لوں، تو میری کیا حیثیت ہوگی، اور دوسری طرف یہ سوچتا ہوں، کہ اگر اس کو بے کئے رہنے دوں، تو کیا حیثیت ہوگی۔ ذات کے متعلق ان مفروضی صورتوں پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ اس وقت تک میں غور و فکر کو جاری رکھتا ہوں، جب تک کہ اس نقطۂ انفصال پر نہ پہنچ جاؤں جس کو فیصلۂ ارادی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ﴿

تامل زیادہ ترقی یافتہ صورت میں گویا ایک قسم کا ذہنی جھولا ہوتا ہے کبھی ایک شق شعور پر غالب ہوتی ہے، کبھی دوسری اور ذہن ہر ایک کی طرف باری باری سے کھچتا ہے۔ اس طریقہ سے جو خواہش یا اجتناب دل میں پیدا ہوتا ہے، اسی کو محرک کہا جاتا ہے۔ یہ محرکات محض تہیجات نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ شعور کے سامنے وجوہ و دلائل پیش کرتے ہیں، کہ فلاں راہ عمل کیوں اختیار کی جائے۔ ان کی حیثیت ایسی آزاد قوتوں کی نہیں ہوتی، جو آپس میں لڑتی رہیں اور الیغو یا انا تماشائی کی طرح دور کھڑا رہے۔ بلکہ اس کے برخلاف محرکات صرف اسی حد تک محرکات ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا منشا ذات ہو، اور ذات کا تعقل بہ حیثیت ایک فیصلہ کن جز کے ان پر مقدم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا، کہ کسی فیصلہ کے محض معلوم وجوہ و اسباب اس فیصلہ کی علت تامہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پیچھے ہمیشہ ذات من حیث المجموع کام کرتی رہتی ہے، اور یہ ذات جن چیزوں کو مستلزم ہوتی ہے، ان کے وجوہ و دلائل یا مخصوص محرکات کی صورت میں کبھی تحلیل و تشریح نہیں ہو سکتی ہے

جب تک، کہ تامل کا فعل جاری رہتا ہے محرکات کی حیثیت فیصلہ کے محرکات کی رہتی ہے۔ لیکن جب آدمی فیصلہ پر پہنچ جاتا ہے، تو جو محرکات غالب ہوتے ہیں وہی عمل کے محرکات بن جاتے ہیں۔ یا دوسرے طریقہ سے یوں کہو، کہ جب تامل کا فعل جاری ہوتا ہے، تو متصادم خواہشوں کو عمل کے ممکن محرکات سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن جب تامل ختم ہو چکتا ہے تو یہ ممکن کے بجائے واقعی محرکات بن جاتی ہیں ہے

۴۔ فیصلۂ ارادی | فیصلۂ ارادی کا لفظ ذرا ابہام و تشریح طلب ہے اس کے معنی توقف و تذبذب کی حالت سے عزم و قصد کی حالت کی طرف مرور یا جانے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور خود اُس عزم کے بھی ہو سکتے ہیں جو اس مروری حالت کے بعد آخری و متعین طور پر پیدا ہوتا ہے۔ پہلے اس دوسرے ہی معنی پر بحث زیادہ آسان و مناسب ہوگی۔ عدم فیصلہ اور فیصلہ کی حالت میں سب سے واضح و نمایاں فرق یہ ہوتا ہے، کہ اول الذکر میں ہم یہ نہیں جانتے، کہ کیا کرنے والے ہیں اور ثانی الذکر میں جانتے ہیں کہ کیا کرنیوالے ہیں۔ تامل کی صورت میں ہمارا اول کسی بات کو صرف طے کر رہا ہوتا ہے، اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ بالآخر کیا طے ہوگا لیکن جب ہم کسی فیصلہ پر پہنچ جاتے ہیں، تو ہم کو اپنا تہیہ معلوم ہو جاتا ہے

ہے۔ پہلے ذات کا تعقل غیر متعین تھا، اب متعین ہو جاتا ہے۔ اور طلبی میلان کی ایک خاص جہت کو (کم از کم جہاں تک کہ خارجی حالات اس کے پورا کرنے کا موقع دیں) اب ہم متعین طور پر اپنی آئندہ زندگی کے ایک جز کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، باقی جو میلانات اس کے مخالف ہوتے ہیں، وہ اس صورت میں یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا اُن کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی ہے، جو ہمارے مختتم فیصلہ کے پورا ہونے کی راہ میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ باقی عمل کے محرکاتِ ممکنہ میں ان کا شمار اب بالکل نہیں رہتا۔ بلکہ جہاں تک موجودہ حالتِ نفس کا تعلق ہے، ہم کو اس بات کا قطعی یقین ہوتا ہے، کہ ان مخالف میلانات کے دواعی کو ہم ہرگز نہ پورا کرینگے۔ اس طرح وہ تامل کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں، اور لازماً ان کی حیثیت محرکات کی نہیں باقی رہتی۔ اور اگر ان کا وجود رہ جاتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ ہمارے فیصلہ کی تکمیل میں نسبتہً تکلیف و دشواری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے فیصلہ کی قوت کمزور نہیں پڑتی؛ بلکہ الٹے یہ ہو سکتا ہے، کہ اس کو اپنے اظہار کا اور زیادہ موقع مل جائے۔ فیصلہ کے ظہورِ تامہ کے بعد محرکات کی جنگ بہ حیثیت محرکات کے ختم ہو جاتی ہے۔[1] جنگ کے اس خاتمہ کے صرف یہ معنی نہیں ہوتے، کہ ایک ہیجیج یا مجموعۂ ہیجات اپنے مخالف ہیجات سے زیادہ قوی ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ زیادہ قوی ہونے سے جنگ کا خاتمہ نہیں لازم آتا۔ مثلاً ایک ذرہ پر اگر دو نامساوی قوتیں عامل ہوں، تو یہ ذرّہ قوی تر قوت کی سمت میں حرکت کریگا۔ لیکن کمزور کا عمل بھی اس لحاظ سے جاری رہیگا، کہ اس کی مزاحمت کی وجہ سے ذرہ کی شرح حرکت نسبتہً کم ہو گی۔ لیکن اس کے ارادی ہیجیج کے غلبہ کی نوعیت یہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ کامل ارادہ کی صورت میں مخالف ہیجات محض رک ہی نہیں جاتے، بلکہ میدانِ جنگ سے قطعاً باہر ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان کا کوئی وجود باقی رہتا ہے، تو قائم کردہ ارادہ کی صرف خارجی رکاوٹوں کی حیثیت سے۔ یہ اب محرکات نہیں رہتے۔ بلکہ تکمیل ارادہ کی دیگر معمولی مشکلات میں داخل ہو جاتے ہیں؛

---

[1] دیکھو راقم ہذا کا مضمون "فعل ارادی" Voluntary Action مائنڈ سلسلۂ جدید جلد ۵ نمبر ۱۹ صفحہ ۳۵۷۔

دوسری طرف، جو محرکات بحالت تامل اُس راہِ عمل کی طرف سے جنگ کر رہے تھے، جس کے حق میں بالآخر فیصلہ ہوتا ہے، وہ تامل کے ختم ہونے کے بعد فیصلۂ ارادی کے مستقل و طے شدہ محرکات بن جاتے ہیں۔ اور ہم اس عمل کا اِس لئے ارادہ کرتے ہیں، کہ اس کی خواہش رکھتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس کے نہ کرنے کو یا اس کے خلاف کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس طرح فیصلۂ ارادی کی حالت کی حسب ذیل تحلیل ہو سکتی ہے کہ (۱) اولاً تو اس میں یہ یقین پایا جاتا ہے، کہ جہاں تک ہمارا بس چلیگا، ہم خلاف راہِ عمل ہی اختیار کرینگے (۲) ثانیاً یہ یقین اُس قسم کی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم محرک کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ہمارے موجودہ طلبی میلانات پر ہوتی ہے لہذا ارادہ کی تعریف ہم یہ کرسکتے ہیں، کہ وہ ایسی خواہش کا نام ہے جس کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ جہانتک ہمارے بس میں ہے، اس کو پورا ہی کرینگے کیونکہ ہم اس کی خواہش رکھتے ہیں؛

۵۔ فیصلہ پر پہنچنا لیکن ابھی یہ معلوم کرنا باقی ہے، کہ تامل کی حالت سے گذر کر ہم فیصلہ کی حالت پر پہنچ کیسے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پیچیدہ مسئلہ رونما ہوتا ہے، جس کو اختیاری ارادہ یا صرف اختیار کہا جاتا ہے۔ اختیاریہ (قائلین اختیار) کے نزدیک، کم از کم بعض صورتوں میں، فیصلہ ایک ایسے نئے جزکی مداخلت کو مستلزم ہوتا ہے، جو تامل کے سابق فعل میں نہیں موجود ہوتا، اور نہ وراثۃً یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر آدمی میں پایا جاتا ہے۔ مخالفین اختیار یہ کہتے ہیں، کہ نہیں فیصلۂ ارادی ان حالات کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے، جو خود فعل تامل میں داخل و کارفرما ہوتے ہیں ان کے نزدیک فیصلہ کے وقت از سر نو دفعۃً کوئی نیا جز نہیں داخل ہو جاتا ہو

اتنا ماننا پڑیگا، کہ عدم فیصلہ سے فیصلہ کی حالت پر پہنچنے میں اکثر ایک ابہام سا پایا جاتا ہے، اور بارہا بس ایک ناقابل توجیہ طریقہ سے اچانک یہ حالت رونما ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر نفسیاتی طور سے اختیاریہ کے نظریہ یا خیال کی قطعی تردید مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن بایں ہمہ اس نظریہ کا بار ثبوت انھیں لوگوں پر ہے، جو کسی ایسے نئے جز کی مداخلت کے مدعی ہیں جس کا گزشتہ حالات میں کہیں پتہ نہیں ہوتا۔ باقی ہم اگر ایسے جز کی موجودگی کو متعین و قطعی طور پر باطل نہیں کرسکتے، تو کم از کم اتنا ضرور

کہہ سکتے ہیں کہ واقعات اس کے ماننے پر ہمکو مجبور نہیں کرتے ہ

تامل کی حالت سمجھنا چاہئے، کہ ایک متزلزل ترازو کی سی ہوتی ہے، اور ذہن مختلف احتمالات میں جھولتا رہتا ہے۔ کبھی طلبی میلان کا ایک پلّہ جھک جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ عمل کی مختلف راہوں اور ان کے نتائج کو ذات کے جو تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے محرکات کو تمام احتمالات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں جس قدر یکسوئی آتی جاتی ہے، اسی قدر ذہن میں توازن قائم ہوتا جاتا ہے۔ اور طلبی میلان میں اب نئے تغیرات نہیں ہوتے، یہانتک کہ بالآخر تامل موقوف ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اپنا کام ختم کر چکتا ہے۔ اسی نسبتہً قیامی حالت میں یہ ہو سکتا ہے، کہ اپنے محرکات کی بنا پر ایک شق یا احتمالِ شعور پر اس طرح چھا جائے، کہ پھر ذہن دوسری شقوں کی طرف ملتفت نہ ہو اس نقطہ پر پہنچ کر ذہن بالکل یکسو ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ فیصلہ ہوتا ہے، کہ "میں وہ نہیں بلکہ یہ کرونگا" ہ

لیکن بعض صورتوں میں زیادہ اشکال نظر آتا ہے۔ مثلاً بغیر کسی شق کے غالب آئے تامل موقوف ہو جا سکتا ہے۔ ذہن پہلے ایک طرف جھکتا ہے، پھر دوسری طرف، مگر نتیجہ کچھ نہیں نکلتا۔ کوئی نئے تغیرات ایسے نہیں پیدا ہوتے، جو ایک شق کو غلبہ یا تفوق دے دیں جس کا نتیجہ لامحالہ ایک امید شکن توقف یا التوا ہوتا ہے۔ ان حالات میں بظاہر کوئی ارادی فیصلہ نہ رونما ہونا چاہئے یا اگر رونما ہو تو، پھر اسکو کسی نئے جز کی مداخلت پر مبنی ہونا چاہئے اور محض فعل تامل کا نتیجہ یہ نہیں ہو سکتا۔ مگر واقعہ یہ ہے، کہ ایسے حالات میں بھی ہم بار ہا فیصلۂ ارادی پر پہنچ جاتے ہیں۔ بلکہ یہ فیصلے زیادہ وسیع اہمیت کے ہو سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً سیزر کا تہیہ نہر روبیکون کے عبور کا تھا۔ لیکن اس قسم کی غالباً تمام مثالوں میں نفسیاتی نوعیت کے حسب ذیل ایک یا دونوں عوامل موجود ہوتے ہیں (۱) ایک تو توقف و التوا کی تکلیف دہ حالت اور (۲) دوسرے کسی نہ کسی قسم کے عمل کی ضرورت یہ یہ ممکن ہے، کہ عمل کی دو مختلف راہوں میں سے کسی کا فیصلہ ہم نہ کر سکتے ہوں، ساتھ ہی دوسری طرف بالکل بے عمل بھی کسی طرح نہ رہ سکتے ہوں، بلکہ بے عملی صراحتہً عمل کی دونوں شقوں سے بدتر نظر آتی ہو ایسی حالتیں ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو بالکل اس طرح اختیار کر لے سکتے ہیں، جس طرح بلا انتخاب سگار کے ڈبے سے ایک سگار نکال لیتے ہیں[۱]۔ ضرورت عمل کی بنا پر کسی شق کے محرکات کا خفیف غلبہ

---

[۱] مضمون "فعل ارادی" صفحہ ۳۶۴۔

بھی وجوہ بصورت دیگر ناکافی ہوتا، فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہو جا سکتا ہے۔ یا پھر تذبذب کی تکلیف یا عمل کی ضرورت سے مجبور ہو کر ہم صرف اس راہ کو اختیار کر لے سکتے ہیں جو ہمارے ذہن میں اس وقت سب سے فائق معلوم ہوتی ہے، اس کا اطمینان ہونا ضروری نہیں کہ مزید تامل کے بعد بھی یہی فائق رہتی۔ یا ہم اپنے دل میں یہ قرار دے لے سکتے ہیں، کہ کسی غیر متعلق واقعہ سے ہم فلاں فیصلہ کر لینگے۔ مثلاً پیسہ کا گرانا، کہ اگر اس کا تصویر والا رخ اوپر رہے، تو ہم الف کو اختیار کرینگے، نہیں تو ب کو۔ لیکن تعجب ہوگا کہ بار ہا ہوتا اس کے خلاف ہے۔ یعنی اگر تصویر والا رخ اوپر رہتا ہے، تو ہم ب اختیار کر لیتے ہیں، نہیں تو الف۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ اکراہ ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے عمل کا فیصلہ ایسے بے ڈھنگ اور نامعقول طریقہ سے کرے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے، کہ جوں ہی ہم اتفاق کی طرف رجوع کر چکتے ہیں، اور ایک شق کے موافق نتیجہ برآمد ہو چکتا ہے کہ دوسری شق کے محرکات ذہن میں مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، یہ مقابلہ ان مخالف محرکات سے نہیں ہوتا، جو پہلے سے تامل میں موجود تھے، بلکہ اس بے معنی نتیجہ سے ہوتا ہے جو اتفاق کی جانب رجوع کرنے سے ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ان محرکات کو ایک آنی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے، جو فیصلۂ ارادی کا موجب بن جاتا ہے ؎

بعض اوقات ارادہ عمل تامل پورا ہونے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اُن افعال کے حق میں فیصلہ ہو جا سکتا ہے، جو زیادہ غور و فکر کے بعد رد ہو جائے۔ یہاں بھی کسی نہ کسی شق پر عمل کی ضرورت اور عدم فیصلہ کی بے صبری ہی فیصلہ کے اسباب بن جاتے ہیں۔ لیکن اکثر اس کی وجہ نفس کے کسی وقتی تہیج کی شدت ہوتی ہے، جس کی قوت کا منشا مجموعی نظام کردار نہیں، بلکہ وقتی حالات ہوتے ہیں ؎

عمل تامل کو جن تغیرات و انقلابات سے گزرنا پڑتا ہے، ان میں اکثر یہ منفرد تہیج اپنی وقتی شدت کی بنا پر ایسا غلبہ حاصل کر لیتا ہے، کہ دیگر محرکات کے کامل ظہور کو روک دیتا ہے، جو اکثر ظاہر ہوتے تو اس سے مخالف فیصلہ کا باعث ہوتے۔ جو فیصلہ اس طرح ناتمام تامل کے بعد واقع ہوتا ہے، اس کو علی العموم تہیجی فیصلہ کہا جاتا ہے۔ یہ اس درجہ کا ارادی نہیں خیال کیا جاتا، جس درجہ کا وہ فیصلہ جو کامل تامل کے بعد رونما ہوتا ہے۔ اس تہیجی فیصلہ پر عمل کرنے والا اکثر یہ جان کر عمل کرتا ہے، کہ آئندہ زندگی میں اس کئے پر افسوس

ہو گا۔ ترغیب یا اللالچ میں آجانے کی صورتیں زیادہ تر ایسی ہی ہوتی ہیں جنہیں کہ تامل کو دفتی تہیج کی قوت موقوف و منقطع کر دیتی ہے۔ ایسی ہی مثالوں میں یہ ہوتا ہے کہ قائل کو یا د ماضی کی صورت میں اس امر کا نہایت تیز احساس ہوتا ہے، کہ جو کچھ میں نے کیا، اس کے خلاف کرنا تھا۔ اور محسوس کرتا ہے، کہ یہ عمل میری حقیقی ذات کے شایان نہیں تھا۔ لیکن اگر وہ ان تمام محرکات کو پوری طرح پیش نظر کر لیتا، جو نا تمام تامل کی بنا پر بے اثر رہے، تو وقتی تہیج بجائے پورا ہونے کے دب جاتا ہو

۶۔ فیصلۂ ارادی کا اثبات

فیصلۂ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکنے کے بعد جس قوت و ثبات کے ساتھ رکاوٹوں کے مقابل میں اپنے کو برقرار رکھتا ہے، اس کی توجیہ اُس خواہش کی قوت سے نہیں ہو سکتی، جو ابتداءً اس فیصلہ کی محرک تھی، کیونکہ قائم شدہ فیصلہ کی قوت ثبات، اس کے ابتدائی محرک سے بہت زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک تو یہ ہے، کہ جس راہِ عمل کا آدمی آخری طور پر فیصلہ کر لیتا ہے، وہ تعقلِ ذات کا جزو بن جاتی ہے۔ "جب میں یہ فیصلہ کر لیتا ہوں، کہ جہانتک میرا بس ہے، فلاں مقصد کو حاصل کر کے رہونگا، تو اس کے حصول کی کوشش درحقیقت میری ذات کے تعقل کا مسلم جزبن جاتی ہے۔ اور اس میں ناکامی میری ناکامی یا میری شکست خیال کی جاتی ہے۔ لہذا رکاوٹوں کے مقابل میں ارادہ کی تائید تقویت کے لئے کہنا چاہئے تمام جنگ آزما جذبات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ یہ جذبات مختلف افراد میں قوت و نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن جس راہِ عمل کا ارادہ کیا گیا ہے۔ چونکہ اس کا تصور بتمامہٖ تصور ذات کا جزبن جاتا ہے، لہذا رکاوٹ کے خلاف صرف اس لئے کہ یہ رکاوٹ ہے، تمام جذبات و میلانات، خواہ وہ کیسے ہی ہوں صف بستہ ہو جاتے ہیں[1] ہو

"ارادہ کا ثبات و ابرام اس لئے بھی، اکثر بہت زیادہ، بڑھ جاتا ہے، کہ توقف و تذبذب کی حالت سے آدمی نکلنا چاہتا ہے۔ کیونکہ تذبذب بذاتِ خود نہایت ناگوار شے ہے، اور جب ہم ارادی فیصلہ کے ذریعہ سے ایک بار اس سے نکل آتے ہیں، تو

[1] "فعل ارادی" صفحہ ۳۵۹

پھر دو بارہ اس میں مبتلا ہونے سے گھبراتے ہیں۔ علاوہ بریں فیصلہ کر کے بار بار اسکو بدلنا اور مدت تک عدم فیصلہ میں پڑے رہنا، زندگی کے کاموں میں حد درجہ حارج و مخل ہوتا ہے۔ جو شخص اپنے دل میں ایک فیصلہ کر لیتا ہے، وہ ایسے شخص کی بہ نسبت بہت زیادہ کامیاب ہوتا ہے، جو ہمیشہ لیت ولعل میں پڑا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بہت سے لوگ جو کچھ طے کر لیتے ہیں، اس پر صرف اس لئے پختہ رہتے ہیں کہ بس طے کر لیا ہے۔ اس میلان کو معاشرتی تعلقات سے بہت قوت پہنچتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ضعیف الارادہ اور ڈانوا ڈول طبیعت کے ہوں، تو کوئی شخص ہم پر بھروسہ نہ کریگا، اور ہم حقارت کی نظر سے دیکھے جائینگے۔ اس طرح محض اپنی عزت کا خیال ہی ارادہ کو بہت کچھ مبرم و پختہ بنا دے سکتا ہے[1]۔

جو فعل کسی ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس سے بھی اس ارادہ میں پختگی پیدا ہوتی ہے جونہی ہم نے یہ تہیہ کیا، کہ فلاں کام کرینگے، فوراً ہم اپنے خیالات و افعال کو اس تہیہ کے مطابق کرنے لگتے ہیں۔ جس کی بدولت طے کردہ راہ عمل کے ہم اور زیادہ پابند ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو چھوڑنا ہمارے انتظامات کی برہمی کا باعث ہوگا، دوسرے جو توقعات قائم کر چکے ہیں، ان کو مایوسی ہوگی، اور خود ہماری ذہنی فعلیت جس رخ پر بہ رہی تھی، اس میں روک پیدا ہوگی۔ جس قدر زیادہ ہمارا ذہن کسی ایک شے پر جم چکتا ہے، اسی قدر زیادہ، اس سے پھیرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر نفسیات پر لکچر دینے کے بجائے وحشیوں کے عادات و رسوم کی تحقیق کے لئے نیوگنی جانے کا ایک بار میں نے فیصلہ کر لیا، تو میری ذہنی فعلیت تمام تر اسی فیصلہ کی سمت بہنے لگتی ہے۔ میں وحشی قبائل اور خصوصاً نیوگنی کے متعلق کتابیں پڑھنا شروع کر دیتا ہوں۔ سامان سفر کے انتظامات، کام کی نوعیت، اسمیں جس طرح کے خطرات پیش آنے والے ہیں، جن لوگوں کے ساتھ مل کر مجھ کو کام کرنا ہے، غرض اس قسم کی باتوں میں ذہن مشغول و منہمک رہتا ہے۔ یہ انہماک جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر میرے ارادہ میں پختگی آتی جاتی ہے۔ وہ اس میں خلل ڈالنا تمام اس نظام میلانات کو برہم کر دیتا ہے، جس میں کہ ذہن ابتک الجھا رہا ہے۔ لہذا اس طرح میں اپنے کو ایک خاص فیصلہ کا اتنا پابند

---

[1] "فعل ارادی" صفحہ ۳۵۸۔

کر لیتا ہوں، کہ پھر اس سے ہٹنا نا ممکن ہو جاتا ہے[1]؎

لیکن اس قسم کے اسباب سے ثباتِ ارادہ کی کامل توجیہ نہیں ہوتی۔ بلکہ بہت سے انفرادی اختلافات وراثت پر مبنی ہوتے ہیں، جن کی توجیہ نفسیاتی تقسیمات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ بعض آدمیوں میں تزلزلِ ارادہ ایک خلقی شے معلوم ہوتی ہے۔ وہ گرگٹ کی طرح رنگ بدلتے رہتے ہیں، اور ان پر کبھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف اس کے بعض آدمی اپنے فیصلوں کی ایسی ہٹ اور سختی کے ساتھ پابندی کرتے ہیں، جو بار ہا قطعاً نا معقول ہوتی ہے۔ بعض لوگ پیدائشی خود رائے وضدی ہوتے ہیں اور بعض مذبذب الرائے اور ڈانواڈول ہو

۷۔ ”عمل بہ مقابلہ انتہائی مزاحمت“

بعض ارادے صرف کوشش ہی سے پورے ہوتے یا قائم رہتے ہیں۔ بہ خاص کر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ ”فیصلۂ ارادی“ وقتی ذات کے ایک شدید تہیج کے مقابلہ ہیں، کہ دار کے کسی عام اصول یا نصب العین کا نتیجہ ہو۔ پروفیسر جیمس نے اس پر بہت زور دیا ہے، کہ وہ ارادے کی تمام دشوار صورتوں میں (جبکہ ہمارے محرکات نسبتہً زیادہ غیر معمولی اور نصب العینی ہوں) ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جو راہ عمل ہم نے اختیار کی ہے، وہ گویا سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ ہے، اور جس ادنیٰ راہ عمل کو ہم ترک کر رہے ہیں، وہ زیادہ آسان ہے۔ جو شخص نشتر کے وقت درد و تکلیف کو ضبط کرتا ہے اور روتا کراہتا نہیں، یا جو شخص فرض شناسی کی خاطر لوگوں کی لعنت ملامت کا اپنے کو ہدف بناتا ہے، اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اپنے کام میں وہ انتہائی مزاحمت کا مقابلہ کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے اپنے تہیجات و تحریکات کو مغلوب و مفتوح کر لیا۔ بخلاف اس کے شرابی، یا سست و کاہل اور بزدل آدمی کبھی یہ نہیں کہتے، کہ انھوں نے اپنی پرہیز گاری یا چستی و چالاکی اور جوان مردی پر فتح پالی ہے[2]؎

اس میں شک نہیں کہ پروفیسر جیمس نے یہاں جن واقعات کو بیان کیا، وہ صحیح ہیں۔ لیکن آگے چل کر وہ ان واقعات کو مسلک اختیاریہ کی تائید میں بطور شہادت پیش کرتا ہے

---

[1] فعل ارادی صفحہ ۳۵۸

[2] ”اصول نفسیات“ جلد دوم صفحہ ۵۴۸

کیونکہ اگر ارادہ محض سابق کے نفسیاتی حالات کا نتیجہ ہو، تو اس میں کم سے کم مزاحمت پائی جانی چاہیئے، لیکن مذکورۂ بالا صورتوں میں آدمی کو زیادہ سے زیادہ یا انتہائی مزاحمت سے دو چار ہونا پڑتا ہے، جو ایک نئے جز کی مداخلت کو مستلزم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے، احتیاط و ہوشیاری کے ساتھ، مذکورہ بالا تجربہ کی تحلیل ضروری ہے، جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے ؎

اوپر چوتھی فصل میں ہم نے کہا تھا، کہ جب فیصلۂ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکتا ہے، تو اس کے "مخالف میلاناتِ طلب یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی، جو ہمارے فیصلہ کی راہ تکمیل میں پیش آتی ہیں" مخالف میلانات کا فنا ہو جانا یا دشواریوں کی حیثیت میں اُنکا باقی رہنا یہی دو شقیں ہیں، جو علی الترتیب راہ عمل میں کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ مزاحمت سے تعبیر کی جاتی ہیں لیکن ان کا فنا ہونا یا باقی رہنا ایسے حالات کی موجودگی یا ناموجودگی پر منحصر ہوتا ہے، جن پر ہم کو کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اس کی سب سے معمولی صورت وہ ہے، جس میں کہ ہم کسی موجودہ عضوی خواہش، مثلاً شراب کی طلب کے خلاف ارادی فیصلہ کریں۔ خود اس طلب کی بقا ایسے عضوی حالات کے تابع ہوتی ہے، جن کا عمل عین فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد دونوں حالتوں میں قائم رہتا ہے۔ لہٰذا پروفیسر جیمس کی اصطلاح کو استعمال کر کے کہا جا سکتا ہے، کہ ارادہ اس لئے "دشوار" ہوتا ہے، کہ اس کے قائم کرنے اور پورا کرنے دونوں میں مستقل و متواتر رکاوٹ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر فیصلہ حیوانی اشتہا کے موافق ہو، تو مخالف محرکات رکاوٹوں کی حیثیت باقی رہنے کے بجائے سرے سے فنا ہو جاتے ہیں۔ نہ تو ان کو عضوی حالات باقی رکھتے ہیں، نہ اور حالات کی بنا پر یہ ذہن میں دخل پاتے ہیں۔ جہاں آدمی نے ترغیب و تحریص ہیں، آکر شراب کا پیالہ منہ سے لگایا، کہ تمام وہ خیالات، جو پہلے اُس کو شراب نوشی سے روکے ہوئے تھے، رخصت ہو جاتے ہیں۔ علاوہ بریں شراب خود، بشرطیکہ کافی مقدار میں پی گئی ہو، کراہیت یا اجتناب کے رہے سہے آثار کو فوراً محو کر دیتی ہے۔ اس طرح پینے کا فیصلہ کرنے میں آدمی یقیناً کم سے کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ممکن ہے، کہ سرے سے کوئی مزاحمت نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو شخص اپنی اشتہا کو روکنے کا

فیصلہ کرتا ہے، وہ زیادہ سے زیادہ مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے۔ کیونکہ نفس اشتہا اس فیصلہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے ؏

یہی صورت اصولاً اس وقت بھی ہوتی ہے، جبکہ دشواریوں کی حیثیت میں محرکات کا بقا دوسرے حالات پر مبنی ہوتا ہے۔ جو راہ عمل اختیار کی جاتی ہے، ممکن ہے، کہ اس کے مخالف دواعی اس قدر پیچیدہ اور ہماری زندگی میں اس درجہ دخیل ہوں، کہ ان کی خلل اندازی اس وقت بھی قائم رہے، جبکہ ہم یہ فیصلہ کر رہے ہوں یا کر چکے ہوں، کہ ابھی تکمیل آئندہ ذات کی نسبت ہمارا جو تعقل ہے، اس کے مواقق نہیں ہے۔ اس طرح یہ دواعی فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد رکاوٹوں کی صورت میں باقی رہتے ہیں۔ ریگولوس[1] جب کارتھیج واپسی کا تہیہ کر رہا تھا، تو وہ بمشکل اپنے دل سے ان تمام چیزوں کو نکال دے سکتا تھا، جن کو کہ وہ چھوڑ رہا تھا، یا اس سخت موت کے خیال کو مشکل ہی سے دور کر سکتا تھا، جو اس کے سامنے تھی۔ لیکن اگر وہ روما میں ٹھہرنے کا فیصلہ کر لیتا، تو اس کی ذہنی جنگ شاید نسبتاً بہت ہی کم شدید ہوتی۔ مواقق حالات اور اعزہ واحباب کی موجودگی غالباً بڑی حد تک وعدہ شکنی کے جرم کو اس کے دل سے نکال دیتی ؏

اگر یہ تحلیل صحیح ہے، تو "دشوار" ارادہ کی صورتوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جو عمل ہم کو فیصلہ تک پہنچاتا ہے، اس میں کمزور محرکات کی فتح ہوتی ہے۔ ان دونوں باتوں کو بہ احتیاط الگ رکھنا چاہئے، ایک تو یہ کہ تامل کے سابق عمل سے فیصلۂ ارادی کیونکر قائم ہوتا ہے؟ اور دوسرا یہ کہ جب ارادی فیصلہ قائم ہو چکتا ہے، تو مخالف میلانات کس حد تک بے اثر ہو جاتے ہیں۔ جس نسبت سے ان کا اثر باقی رہتا ہے، اسی نسبت سے یہ رکاوٹ بن جاتے ہیں اور ارادہ کو "دشوار" کر دیتے ہیں۔ لیکن اس کو ان نفسیاتی حالات سے کوئی سروکار نہیں، جن سے کہ ارادہ قائم ہوتا ہے۔ نہ اس سے کسی طرح

---

[1] روم کا ایک مشہور قنصل تھا جو کارتھیج میں قید ہو گیا تھا۔ پانچ سال کے بعد بحیثیت سفیر اس وعدہ پر اس کو روم جانے کی اجازت ملی کہ اگر سفارت کا مقصد پورا نہ ہوا تو پھر کارتھیج واپس آنا ہوگا۔ سفارت ناکام رہی وہ حسب وعدہ واپس ہوا، اور قتل کیا گیا۔ م

بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ حالات کافی نہیں ہیں اور کوئی نیا جبر (جیسا کہ اختیاریہ فرض کرتے ہیں) فیصلۂ ارادی کی توجیہ کے لئے ضروری ہے ؛

۸۔ ارادہ اور فعلیتِ جسمانی فیصلۂ ارادی کا نتیجہ عموماً کوئی نہ کوئی ایسا فعل ہوتا ہے، جس سے یہ ارادہ عمل میں آتا یا پورا ہوتا ہے۔ سردست، ارادی توجہ سے قطع نظر کرکے (جس میں کہ ارادہ صرف فکر و خیال کو یکسو کرتا ہے)، یہاں ہم کو ارادہ اور جسمانی حرکت کے تعلق پر غور کرنا ہے ؛

فیصلۂ ارادی کے لئے بہ حیثیت ایک نفسی واقعہ کے، حرکی اثر کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کسی خاص حالت شعور کی نوعیت و ماہیت کا سوال اس سوال سے بالکل جدا گانہ ہے، کہ جسم اور ماحول پر اس حالتِ شعور کا فلاں اثر مرتب ہوگا یا نہیں۔ مثلاً اگر بارود میں دیا سلائی لگاکر میں اس کو اڑا دینے کا ارادہ کروں، تو میرے ارادہ کے ارادہ پن میں اس سے کوئی کمی نہ واقع ہوگی، کہ وقت پر دیا سلائی بجھ گئی یا بارود سرد تھی، اس لئے نہ اڑ سکی۔ علیٰ ہذا اس سے بھی ارادہ کے ارادہ ہونے میں کوئی کمی نہیں ہو سکتی، کہ میرے عضلات نہ کام دیں۔ یا ان کا فعل میری مرضی کے خلاف ہو۔ بلاشبہہ خاص خاص احوال شعور کے مطابق اعضاءِ جسم میں حرکات کا پیدا ہونا، ہماری بقا کے لئے لازمی ہے، لیکن اعضاءِ جسم اور احوالِ شعور کا یہ تعلق نفس اُس شعوری حالت کا کوئی اصلی جزنہیں، جو ان حرکات یا واقعات سے پہلے پائی جاتی ہے جب شعوری حالت وہ ہو، جس کو ارادہ کہا جاتا ہے تو ذات شاعر کے پیش نظر ایسے حرکاتِ جسم کا ہونا البتہ ضروری ہے، جن کا وقوع عملاً یقینی یا کم از کم ممکن ضرور ہو۔ کیونکہ اس قسم کا یقین ارادی حالت کا لازمہ ہے۔ لیکن بس نفس اسی یقین کا بجائے خود شعور میں موجود ہونا کافی ہے۔ اس کے واقعی صدق و کذب سے مطلب نہیں۔ لہٰذا بارود کو اڑانے کا ارادہ کرنے میں ہمارا یہ سمجھنا بس ہے، کہ یہ آگ پکڑنے کے لئے کافی خشک ہے، یہ بالکل ضروری نہیں کہ فی الواقع یہ اتنی خشک ہو کہ آگ پکڑ ہی لے[1]۔

لیکن بالعموم یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کے بعد اس کے مطابق حرکات صادر ہوتی ہیں۔ یہ کیونکر ہوتا ہے؟ اس سوال کا پروفیسر جیمس نے جو جواب دیا ہے، وہ تشفی بخش

[1] "فعل ارادی" ور مائنڈ، سلسلۂ جدیدہ جلد ۵ عدد ۱۹ صفحہ ۳۵۵۔

معلوم ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ارادہ کا حرکت میں ظاہر ہونا تصورات کے اس عام رجحان ہی کی ایک خاص شکل ہے، کہ وہ اپنے کو عمل میں لانا چاہتے ہیں۔ یعنی کسی فعل کا نفس خیال ہی اپنے اندر اس امر کا رجحان رکھتا ہے، کہ یہ فعل عمل میں آجائے۔ اور اگر موانع موجود ہوں، تو یہ عمل میں آہی جاتا ہے۔ مثلاً "تم اپنی انگلی کو سیدھی رکھو، اور ذہن میں یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو، کہ گویا تم اس کو ٹیڑھی کر رہے ہو۔ ایک منٹ میں خیال تغیر وضع کے ساتھ اس میں خاصی سنسنی سی پیدا ہوگی، تاہم اس میں کوئی محسوس حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ تمہارے خیال یا تصور کا یہ بھی ایک جز ہے، کہ انگلی واقعتاً نہیں حرکت کر رہی ہے۔ اس تصور کو تم ذہن سے نکال کر دفعتہً خالص اور صرف حرکت ہی حرکت کا خیال کرنے لگو تو یہ بلا ادنیٰ کوشش کے ازخود واقع ہو جائیگی"[1]۔

"بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ بغیر کسی سابق ارادہ کے تصورات فعل میں ظاہر ہو جاتے ہیں "باتیں کرتے کرتے مجھ کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ زمین پر پن پڑی ہوئی ہے، یا میری آستین میں مٹی لگی ہے۔ باتوں میں کسی قسم کا خلل پڑے بغیر میں اس مٹی کو جھاڑ دیتا ہوں یا پن کو زمین سے اٹھا لیتا ہوں۔ اس کے لئے میں خاص طور پر ارادہ نہیں کرتا، بلکہ ان چیزوں کا محض ادراک اور فعل کا سرسری خیال ہی اس کو عمل میں لانے کے لئے کافی ہوتا ہے"[2]۔ اس قسم کے تجربات نہایت عام ہیں۔ اس کتاب میں اوپر ہم تصورات کے اس رجحان سے بحث کر چکے ہیں کہ یہ محاکاتی حرکات میں اپنے کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں، اور اسی ضمن میں ہم نے اس امر کی بھی شہادت پیش کی تھی، کہ جس وضاحت و غلبہ کے ساتھ تصورات ہمارے شعور میں پائے جاتے ہیں، اسی نسبت سے وہ اپنے کو عمل میں لانا چاہتے ہیں۔

اب ہم خاص ارادہ کو لیتے ہیں۔ ارادے کے بعد بالعموم حرکت اسلئے پائی جاتی ہے، کہ جس فعل کا فیصلہ کیا گیا ہے، اس کے خیال کو یہ فیصلہ دوسری شقوں کے برخلاف ذہن یا شعور میں راسخ و غالب کر دیتا ہے۔ یہ توپروفیسر جیمس کی توجیہ تھی، لیکن ابھی اس تحلیل کو اور آگے بڑھا کر یہ بھی دکھلایا جاسکتا ہے، کہ یہ غلبہ کیسے پیدا ہوتا ہے۔ تامل کے وقت آدمی کو یقینی طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا

---

[1] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۵۲۷

[2] " " " صفحہ ۵۲۲

کہ وہ کیا کرنے والا ہے۔ عمل کی متضاد راہیں ممکن احتمالات کی حیثیت سے ذہن کے سامنے ہوتی ہیں فیصلۂ ارادی کے ساتھ یہ یقین پیدا ہوتا ہے، کہ ان میں سے فلاں احتمال یا شق کو پورا کرتا ہے۔ یہی وہ یقین ہے، جو فعل کے تصور کو ذہن پر ایسا غالب کر دیتا ہے، جس کی بدولت یہ عمل میں آتا ہے۔

اس کی بہترین توضیح تنویمی (ہپناٹک) حالت کی مثال سے ہو سکتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں، کہ معمول تنویم الفعالی طور پر عامل کی تمام اثر آفرینیوں کو پورا کرتا ہے اس عمل کی حالت میں خاص حدود کے اندر رہ کر معمول کے ذہن میں کسی فعل یا مجموعۂ افعال کا صرف تصور پیدا کر دینا ہی اس کے پورا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مثلاً "وہ معمول سے بس کہو، کہ وہ اپنی آنکھیں یا اپنا منہ نہیں کھول سکتا..... اور وہ فوراً ان افعال کے ناقابل ہو جائیگا" اس سے کہو، کہ وہ خنزیر، شیر، بچہ یا جولیئن سیزر ہے، اور وہ انھی کی سی حرکتیں کرنے لگیگا" "ایسی حالت میں معمول چوری، دغا بازی، آتش زنی یا قتل کی مجرمانہ اثر آفرینیوں تک کو پورا کر دیتا ہے" گو محض تصور کا ذہن میں پیدا کر دینا ان نتائج کے لئے کم و بیش کافی ہو جاتا ہے، تاہم اگر عامل اپنے معمول کے ذہن میں یہ اذعان داخل کر دے، کہ وہ فلاں شخص ہے، یا فلاں کام کرنے والا ہے، تو ان نتائج کا حصول بہت زیادہ یقینی و قطعی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اثر آفرینیوں کی صورت زیادہ تر اس طرح کا اذعان پیدا کرنا ہوتی ہے، کہ "تم یہ کرو گے" یا "تم یہ نہ کرو گے"۔ جب معمول کو ایک بار یقین آگیا کہ وہ فلاں راہ عمل اختیار کریگا، تو پھر دوسری شقوں کے تصورات دب جاتے ہیں، اور اس راہ پر عمل پیدا ہو جاتا ہے۔

فیصلۂ ارادی سے کسی خاص راہ عمل کے تصور کو غلبہ یا قوت حاصل ہوتی ہے، وہ در اصل اسی یقین پر مبنی معلوم ہوتی ہے، کہ دیگر احتمالات کو چھوڑ کر فلاں شق یا احتمال کو ہم اختیار کرینگے۔

۹۔ غیر ارادی فعل اور واضح تصورات	صحیح معنی میں غیر ارادی فعل وہ ہے، جو کسی فیصلۂ ارادی کے خلاف ہو۔ مثلاً میں نے بلیرڈ کی گیند پر ایک خاص ضرب لگانے کا تہیہ کیا،

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۶۰۳
[2] " " " صفحہ ۶۰۵

مگر عین وقت پر میرا ہاتھ اس طرح بہک گیا، کہ گیند کی حرکت میری مرضی کے خلاف ہوئی، تو میرا یہ فعل صحیح معنی میں ایک غیر ارادی فعل ہے۔ لیکن یہاں ہماری بحث کو اس قسم کی صورتوں سے تعلق نہیں، جس میں کہ ارادہ کسی اتفاقی وجہ سے پورا نہیں ہونے پاتا، بلکہ ہم کو اس صورت سے بحث ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی کا باعث کوئی مخالف تہیج ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ سپاہیوں کا ایک دستہ تاریکی میں ایک ٹیلہ پر اس ارادہ سے چڑھ رہا ہے، کہ اچانک قلعہ پر چھاپا مارے۔ کامیابی کی شرط یہ ہے، کہ کسی قسم کی آواز یا چاپ نہ ہونے پائے۔ ایسی حالت میں اگر کسی کو چھینک یا کھانسی آجائے، تو اُس کے معنی شکست یا موت کے ہونگے کھانسی یا چھینک کو بڑی حد تک رو کے رہنا ممکن ہے، لیکن اگر خراش زیادہ ہو، تو ضبط کی کوشش بالآخر کھانسی کو اور بھی تیز کر دیگی۔ ایک سپاہی نے تہیہ کر لیا ہے، کہ وہ ہرگز نہ چھینکیگا، حالانکہ چھینکنے کا تہیج اس درجہ شدید ہے، کہ وہ بیتاب ہوا جاتا ہے۔ چھینکنے کا میلان ایک طلب ہے، اس کو ضبط کرنا باعث تکلیف ہو رہا ہے، اور چھینکنے سے یہ تکلیف رفع ہو جائیگی۔ اب اگر تہیج اتنا بے ضبط کر دے کہ چھینک آہی جائے، تو یہ ایک غیر ارادی فعل ہوگا ؛

اس صورت میں یہ غیر ارادی فعل تصور کا نہیں بلکہ عضوی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے یہ اس لئے نہیں واقع ہوتا کہ چھینکنے کا تصور غالب آگیا ہے، بلکہ محض اس لئے کہ بلغمی جھلی کی خراش تیز ہو گئی ؛

لیکن ایک وسیع صنف ایسی مثالوں کی ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی تصور کی شدت یا غلبہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ باوجود ذہن میں اس اذعان کے پیدا ہو جانے کے کہ فلاں کام ہم ہرگز نہ کرینگے، پھر بھی بعض حالات کی بنا پر اس کا تصور شعور پر اس قدر غالب و مسلط ہو جاتا ہے، کہ بالآخر ہم کر ہی گزرتے ہیں ؛

ایسا اُس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، کہ جس شے کا تصور شعور پر غالب ہے اس کی ہم کو دل سے خواہش نہ ہو، بلکہ ممکن ہے، کہ اُلٹے اُس کی طرف سے ہم کو شدید نفرت و اجتناب ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی بلند مینار کی چوٹی پر کھڑا ہوا، نیچے جھانک رہا ہے اس کے دل میں خیال آتا ہے، کہ اگر میں اپنے کو نیچے گرا دوں تو کیا ہو۔ اس خیال میں بعض اوقات کچھ ایسی مسحور کن دلچسپی محسوس ہوتی ہے، کہ اس پر عمل و نتائج عمل کا تصور نہایت